جامعة صفاقس
كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس
قسم العربيّة



الجاحظ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة

أعمال ندوة قسم العربيّة
بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس
12-13-14 أفريل 2007

منسّق النّدوة
الأستاذ عامر الحلواني

أعضاء اللجنة التنظيمية الأساتذة
أحمد الجوة - أحمد السماوي
حافظ قويعة - حمادي ذويب - محمود المصفار

2011

مسألة الأدب
في كتابات أبي عثمان الجاحظ

محمّد بن محمّد الخبو
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

I. مداخل

لا نزعم أنّنا سنسعى من خلال هذا العمل إلى استقصاء مفهوم الأدب في كلّ كتابات الجاحظ، فهذا مطلب عسير المنال في هذا النّطاق. ولسنا نزعم أيضاً الخوض في مسألة الأدب عند الجاحظ موصولة بما تناوله الأدباء العرب قديما من حدود تتعلّق بها —بل ولسنا ندّعي أنّنا قادرون في هذا النّطاق على الوصول إلى نتائج محدّدة مضبوطة تتعلّق بقضيّة الأدب النثريّ خاصّة– بسبب تعدّد معاني كلمة الأدب قديما[1] وبسبب أنّ مصطلح الأدب كما هو جارٍ في

1 استعملت العرب هذه الكلمة في معنى الإحاطة بعلم الأخلاق كما في الأدب الصّغير والأدب الكبير لابن المقفع، كما استعملها أبو عثمان نفسه بهذا المعنى وإن كانت قليلة الجريان في كتبه، واستعملت هذه الكلمة استعمالاً يخصّ فنّي المنظوم والمنثور. فهي عند ابن خلدون "الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الملكة: من شعر عالي الطبقة، وسجع متساو في الإجادة، ومسائل من اللغة والنّحو مبثوثة إثناء ذلك متفرقة، يستقري منها النّاظر في الغالب معظم قوانين العربيّة، مع ذكر بعض أيام العرب يفهم به ما يقع من أشعارهم منها وكذلك ذكر المهمّ من الأنساب الشهيرة والأخبار العامّة". (ورد في المقدّمة، دار الشعب، ص: 521) وقد استعملت الكلمة في سياق مغاير للسياقين السابقين، من ذلك إجراؤها مجرى الكلام الممتع بنوادره المعجبة وفي ذلك يقول ابن عبد ربّه الأندلسيّ في مقدّمة كتابه **العقد الفريد**: "وقد ألّفت هذا الكتاب، وتخيّرت جواهره من متخيّر جواهر الآداب، ومحصول جوامع البيان [...] وحذفت الأسانيد من أكثر الأخبار طلبا للاستخفاف والإيجاز، وهربا من التثقيل والتطويل، لأنّها أخبار ممتعة وحكم ونوادر، لا ينفعها الإسناد باتّصاله ولا يضرّها ما حذف منها". انظر **العقد الفريد**، دار الكتاب العربيّ، ج. 1، ص: 17. ويعلّق إبراهيم بن عليّ الحصري على إحدى هذه النّوادر التي اختلف في روايتها ونسبتها: "وقد تقدّم له بعض هذا حكاية مع المنصور والرواة يختلفون وهو أدب لا يخطب أبكاره بالنّسب"، انظر كتابه: **جمع الجواهر في الملح والنّوادر**، ط. 2، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1987، ص: III.

الدّراسات المعاصرة، مصطلح مازال يعدّ حديثاً إذ ظهر كما بيّن ذلك تودوروف (TODOROV) في القرن التاسع عشر[1] المسألة إذن تبدو عسيرة وملتبسة. فهل نقرأ قديم أدبنا بمستحدث نظريّات الآخرين؟ والمانع من توسّل بعض الأجهزة المفهوميّة للتطرّق إلى قديم فنون الكتابة دونما تسلّط للجديد على القديم؟ لكن ألا يعني النّظر في عتيق النصوص وتليدها من منظورنا نحن، تشتيتاً لعناصر نظام تلتئم فيه؟ ألا يجوز أيضاً أن نقرأ النصّ —أيّا يك هذا النصّ— قراءة أدبيّة، وأدبيّتها مستصفاة من مخزون النظريّات المعاصرة، قراءة خليقة بتأديب هذه النصوص حتّى لو كانت هذه النّصوص غير أدبيّة النّشأة كالنصّ التاريخيّ، ونصّ الرّحلة، ونصّ الدّين؟

أسئلة عديدة قد طرحها هذا المبحث فنعقده على ما كتب في شأنه من كتابات جيّدة[2].

ليس في نيّتنا الإجابة عن هذه الأسئلة، ولا الخوض فيها على سبيل الاستقصاء وحسبنا أن نختار طريقاً إلى المسألة: نصّا نظريًّا لأبي عثمان ورد في كتابه «**البيان والتبيين**» وقد أورده على لسان سهل بن هارون يعرّف فيه وجوه العجب والغرابة والإبداع في الكلام البلاغيّ، ونصًّا من بخلاء أبي عثمان نستقري فيه تجلّيات الوجوه المذكورة[3].

ومدار عملنا على النّظر في مسألة التعجيب قطباً للأدب عند الجاحظ تنظيراً وإجراء. وإذا لم يستعمل الكاتب في سياق حديثه عن ذلك مصطلح «الأدب» فإنّنا مدركوه من جهة أنّ حديث هذا الكاتب عن ذلك كان مقترنا بمصطلحات نعتبرها من مقوّمات الكتابة الفنّيّة عند العرب، **من قبيل مصطلح**

---

1 Tzvetan TODOROV, *Les genres du discours*, éd. Seuil 1978, p. 13.

2 انظر مثلاً:
- محمّد القاضي، **الخبر في الأدب العربيّ**، (**دراسة في السرديّة العربيّة**)، كلّيّة الآداب منّوبة، تونس، بالاشتراك مع دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، لبنان، 1998.
- حمادي صمّود، **من تجليّات الخطاب الأدبيّ**، دار قرطاج للنشر والتوزيع، 1999.
- حمادي صمّود، **في نظريّة الأدب عند العرب**، منشورات النّادي الأدبيّ الثقافيّ بجدّة 1995.
- فرج بن رمضان، **الأدب العربيّ القديم ونظريّة الأجناس** (**القصص**)، دار محمّد عليّ الحامّي، صفاقس، تونس، 2001.

3 أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح محمّد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج. 1، ص ص: 91-92.
- **البخلاء**، حقّقه وعلق عليه طه الحاجري، ط. 7، دار المعارف.

النوادر المتعلّق بالشاذّ والغريب، والاستطراف والطّارق بما هما ممّا يعدل به عن مألوف الكلام.

بل إنّ هذه المصطلحات الجارية في مجال النثر موازية لقريناتها من الألفاظ تدور في مجال الشعر من ذلك حديث ابن الأثير عن العبارة المجازيّة وعن كيفيّة انفعال المتقبّل بها، يقول: "وأعجب ما في العبارة المجازيّة أنّه تنقل السّامع عن خلقه الطبيعيّ في بعض الأحوال. حتّى انّها ليسمح بها البخيل ويشجع بها الجبان، ويحكّم بها الطّائش المتسرّع ويجد المخاطب بها عند سماعها نشوة كنشوة الخمر"[1].

ولهذا فحديثنا عن التعجيب في الكتابة لدى الجاحظ، مواز لحديث نقّاد الشعر القديم عن المجاز المتحوّل به من الحقيقة إلى التخييل، وهذا يعني أنّ الأطروحة التي سنخوض فيها هي تخييل الكتابة بالنزوع إلى التعجيب والتغريب والتطريف فيها نظريًّا ونصيًّا، بالتركيز على كتابيّ **البيان والتبيين** و**البخلاء**.

فكيف عرّف أبو عثمان على لسان سهل بن هارون الكتابة البلاغيّة العجيبة؟ وكيف يمكن أن تؤدي هذه الكتابة إلى ضرب من التخييل؟ وما هي بعض وجوه هذا التخييل من خلال أنموذج من نصوص **البخلاء**؟

II. في تعجيب الكتابة البلاغيّة ؟

1. النصّ «من البيان والتبيين»

"وكان سهل في نفسه عتيق الوجه، حسن الشارة، بعيدا عن القدامة، معتدل القامة، مقبول الصورة، يقضي له بالحكمة قبل الخبرة، وبرقة المذهب قبل الامتحان، وبالنبل قبل التكشف. فلم يمنعه ذلك أن يقول ما هو الحقّ عنده وإن أدخل ذلك على حاله النقص.

قال سهل بن هارون: لو أنّ رجلين خطبَا أو تحدّثا، أو احتجًّا أو وصفَا وكان أحدهما جميلاً جليلاً بهيًّا، ولباساً نبيلاً، وذا حسب شريف، وكان الآخر قليلاً قميئاً، وباذ الهيئة دميماً، وخامل الذكر مجهولاً، ثمّ كان كلامهما في مقدار واحد من البلاغة، وفي وزن واحد من الصواب، لتصدّع عنهما الجمع، وعامّتهم تقضي للقليل الدميم على النبيل الجسيم، و للباذ الهيئة على ذي الهيئة، ولشغلهم التعجّب منه سبباً للعجب به، ولصار الإكثار في شأنه علّة للإكثار في مدحه، لأنّ النفوس كانت له أحقر، ومن بيانه أيأس ومن حسده

---

1 ابن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر**، تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، صيدا، 1990، ج. 1، ص: 79.

أبعد. فإذا هاجموا منه على ما لم يكونوا يحتسبونه، وظهر منه خلاف ما قدروه، تضاعف حسن كلامه في صدورهم. وكبر في عيونهم، لأنّ الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع. وإنّما ذلك كنوادر كلام الصبيان وملح المجانين. فإنّ ضحك السامعين من ذلك أشد، وتعجبهم به أكثر. والناس موكلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد، وليس لهم في الغريب القليل، وفي النادر الشاذّ، وكلّ ما في ملك غيرهم. وعلى هذا زهد الجيران في عالمهم، والأصحاب في الفائدة من صاحبهم. وعلى هذا السبيل يستطرفون القادم عليهم، ويرحلون إلى النازح عنهم، ويتركون من هو أعم نفعا وأكثر ما في وجوه العالم تصرفا، وأخف مؤونة وأكثر فائدة. ولذلك قدّم بعض الناس الخارجيّ عن العريق، والطارف على التليد"[1].

2. في قراءة النصّ

يندرج هذا النصّ في قسم من كتاب «**البيان والتبيين**» اهتمّ فيه الجاحظ بمسألة البلاغة يقدّمها على ألسنة قائلين من أمم مختلفة، من نحو تقديم رأي اليونانيّ فيها ومدارها عنده على أنّ تكون ماثلة في

"تصحيح الأقسام واختيار الكلام"،

ورأي الروميّ الذي عرّف البلاغة بكونها

"حسن الاقتضاب عند البداهة والغزارة يوم الإطالة".

لقد جمع أبو عثمان في التعريفين المذكورين وفي ما لم يذكر من تعريفات البلاغة بين جانبين أساسيّين: حسن المقال وسياسة المقام. وفي نطاق هذه التعريفات الخاصّة بالبلاغة يورد المؤلّف كلام سهل بن هارون بعد أن قدّم شخصيّته أحسن تقديم، إذ نعته بالحكمة ورقّة الذّهن، ودقّة المذهب. فما نلاحظه أوّلاً أنّ سهل بن هارون لم يتحدّث عن شروط ما نسمّيه اليوم —أدبا— وإنّما تحدّث عن طبائع الكلام البليغ يكون وصفا أو خطبة أو احتجاجا أو حديثاً بحسب عبارات المتكلّم، وما نلاحظه ثانياً أنّ تناول سهل بن هارون الكلام من جهة المقال ومن ناحية المقام. فمن أكّد شروطه في المقال أن يكون بليغاً، ومن مقتضيات بلاغته أن يكون صائباً أي أن يكون ناحيا نحو هدفه.

---

1 الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج. 1، ص ص: 89-90.

ولكنّ ابن هارون وسّع تعريف الكلام البليغ وعمّقه بتنزيله في المقام، وقد خلق لذلك مقاما افتراضيّا يقتضي متحدّثين ومخاطبين يشتركان في قولهما كلاماً بليغاً يتّسم

"بمقدار واحد من البلاغة وفي وزن واحد من الصّواب"

ولكنّهما يختلفان في المظهر والهيأة واللباس أحدهما

"جميل جليل بهيّ، لبّاس نبيل وذو حسب شريف، و الآخر قميء وباذّ الهيأة دميم وخامل الذّكر مجهول"

على حدّ عبارة ابن هارون. وفي هذا المقام يختار المخاطبون ما استمعوا إليه من الثاني الذي لم يكن يتوقّع منه ذلك: وقد تعجّبوا منه فأعجبوا به —وفي هذه الحال يرتفع قدر كلام الحقير البليغ من ناحية غرابة معدنه عند استقباله من قبل المخاطبين– فتعاظم قيمة البليغ إنّما حصل له من تنزّله في مقال مخصوص، وقد جرى بين المخاطب ينتظر من المتكلّم الحقير، كلاماً حقيرا، فيسمع كلاماً كبيراً– حتّى أنّ ابن هارون يصف نموّ حسن الكلام بقوله

"تضاعف حسن كلامه في صدورهم، وكبر في عيونهم"

وإنّما حصل هذا التعاظم للكلام البليغ في المقام المذكور لأنّه غريب، ووجه غرابته أنّه من غير معدنه، وهذا يعني أنّ البلاغة ليست صفة في الكلام (المقال) فحسب، بل البلاغة صفة تتخلق من المقام، يسندها المخاطب لما يسمعه من كلام وقد ربطه بطبيعة قائله.

والطّريف أنّ الجاحظ، أورد على لسان سهل بن هارون سلسلة من الأحكام الاستدلاليّة يتولّد منها الواحد من الآخر

"لأنّ الشيء من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلّما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلّما كان أطرف كان أعجب، وكلّما كان أعجب كان أبدع"

فمن غرابة الكلام البليغ التعجّب منه يأتي من غير جهته، يصل ابن هارون إلى حكم أخير يسم به الكلام هو الإبداع وما يوحي به من أفعال الخلق والاستحداث. والوصول إلى هذا الحكم إنّما كان بواسطة أحكام أخرى هي الوهم المتولّد عن الغرابة وما في هذا الوهم من اختلاط بين التخيّل والظنّ، والطّرافة المتولّدة من الوهم والعجب. وهو حكم يتّصل بالمخاطب المتعجّب ممّا وصله من كلام غريب، وغرابته متأتّية من غرابة أصله.

ويشبّه الجاحظ الكلام السّابق بنوادر كلام الصبيان وملح المجانين إذا كان ثمّة علقة بين المشبّه الذي هو الكلام البليغ الصائب الغريب الصادر من جهات غريبة، والمشبّه به نوادر كلام الصبيان والمجانين، فإنّ بين الطّرفين تخالفا أساسيّا. والوجه في ذلك أنّ الطرافة في الكلام الأوّل صفة تصبح للكلام البليغ منزلا في المقام المذكور، أمّا الطّرافة في نوادر الصبيان والمجانين فنابعة أساسا من الكلام يصدر عن الصبيان والمجانين الذين لا يشبهون العقلاء، وقد اتّسم بالغرابة المتأتّية من خروج أقوالهم وأعمالهم عن المألوف وهو ما يثير التعجّب لدى المخاطب. وهذا يؤدّي إلى القول إنّ الطّرافة في القول ليست رهينة المقام تتولّد منه فحسب بل تكون أيضاً في القول ذاته يخرج عن العاديّ والمألوف واليوميّ – والمتداول.

وتتسع دائرة الغريب والإعجاب به لتشمل عند الجاحظ وهو يتكلّم على لسان سهل بن هارون كلّ ما هو شاذّ نادر معدول به عن الأصل سواء كان ذلك في الكلام أو في غيره من الظواهر البشريّة

"فالنّاس موكّلون بتعظيم الغريب واستطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الرّاهن وفيما تحت قدرتهم في الرّأي والهوى الذي لهم في الغريب القليل وفي النّادر الشاذّ [...] ولذلك قدّم بعض النّاس الخارجيّ على العريق والطّارف على التّليد".

يتحصّل من هذا أنّ الجاحظ استصفى على لسان سهل بن هارون ميزات البلاغة ماثلة في الكلام البليغ يكون صائباً في ذاته، ويكون أكثر طرافة متى تأتّى من غير معدنه، كما يكون غريباً معجبا متى تعلّق بالنّادر الشاذّ من القول يصدر عن الصبيان والمجانين وبالقياس ومن جرى مجراهم، كما يكون صادراً عن كلّ الفئات الشاذّة مثل فئة البخلاء. ويتّسع مفهوم البلاغة الجميلة ليشمل كلّ مظاهر الغرابة والطّرافة مهما كان مأتاهما. وليس مفهوم الغرابة في البلاغة عند الجاحظ بعيدا عن مفهوم الإدهاش (L'étonnement) عند أرسطو صاحب كتاب **الخطابة** الذي يرى أنّ الإدهاش يثير الرّغبة في تقبّل الكلام واستفادة ما جاء فه من معارف[1].

ولابدّ من ملاحظة ما يصل هذا المفهوم للبلاغة بما هي الكلام يصدر عن غير أصله، أو الكلام يحمل نوادر غير مألوفة، بمفهوم العبارة المجازيّة التي تحدّث عنها ابن الأثير والتي هي قرينة النصّ الشّعريّ. فإذا الكتابة

1 Catherine PERRET, *La Fiction ou l'image de personne*, in revue Littérature, n° 123, 2001, p. 91.

النثريّة الفنّية والشعر يتفقان في مبدأ الكلام يخرج مخرج المعدول به عن حقيقته. وليس هذا المفهوم أيضاً ببعيد عن مفهوم التضخيم (Amplification) الذي تحدّث عنه أرسطو في الكتاب الأوّل من أثره المشهور «الخطابة»، وإن كان هذا المفهوم يتعلق خاصّة بكيفيّة تمثّل الشخصيّة الممدوحة في «المأساة» بقصد التأثير الطيّب في الناس[1]، والحقيقة أنّ مقولة التضخيم في النصّ الأدبيّ تنفي فكرة أنّ المحاكاة الأرسطيّة نقل أمين لما يتحدّث عنه. ذلك أنّ هذه الفكرة لا تنفي فكرة إبداع العنصر المحاكى في النصّ وتكبيره بل وصناعته صنعة تنأى به عن الأصل.

تناولنا إذن مسألة البلاغة مقترنة بالغرابة من جهات مختلفة ومثيرة للدّهشة والإعجاب لدى المخاطب في نصّ نظريّ ورد في كتاب «**البيان والتبيين**» وقد أورده أبو عثمان الجاحظ على لسان سهل بن هارون. فكيف تمثّل ذلك في ما أورده الكاتب من أخبار في كتاب «**البخلاء**»؟

III. تمثّلات العجيب في كتاب «البخلاء»

يذكر الجاحظ في مقدّمة كتاب **البخلاء** أنّ هذا الكتاب كتاب أخبار، يقول:

> "فأمّا ما سألت من احتجاج الأشحّاء ونوادر أحاديث البخلاء فسأوجدك ذلك في قصصهم –إن شاء الله تعالى– مفرّقاً وفي احتجاجاتهم مجملا. فهو أجمع لهذا الباب من وصف ما عندي دون ما انتهى إليّ من أخبارهم على وجهها"[2].

يتضمّن هذا القول سؤالا يطلب السّائل فيه إلى الكاتب أن يقدّم له احتجاجات البخلاء ونوادر أحاديثهم، كما يتضمّن الإعلان عن الاستجابة لهذا السؤال باستعمال صيغة الإيجاد من فعل «أوجد» الرّجل الشّيء أي أظفر به، وجعله يجده. وليس فعل «أوجد» في هذا السّياق قرين فعل أنشأ أو فعل أبدع الشيء أي أحدثه ولم يكن موجوداً بدليل استعمال أبي عثمان لفظ «الخبر» الدالّ على أنّ المخبر مزوّد بأخبار عن البخلاء كامنة في ذهنه أو مدوّنة في أوراق له. بل إنّ أبا عثمان ذكر أنّ ما يتوفّر له من أخبار البخلاء أكثر ممّا سيذكره للسّائل. وقد جعل المذكور من الأخبار مختزلا وقد توفّرت فيه شروط الصحّة، باعتبار أنّ ما لم يذكر، قد لا تتوفّر فيه هذه الشّروط. ومن

1 ARISTOTE, *Rhétorique*, Introduction de Michel MEYER, Trad. de Charles EMILE RUELLE, Revue par Patricia Vanhemebyck, commentaires de Benoît Timmermans. Le livre de poche, Librairie Générale Française 1991, pp. 137-138

2 الجاحظ، **البخلاء**، ص: 5.

هذه الجهة يمكن القول إنّ الأخبار التي سيوردها الجاحظ في الكتاب أخبار منتقاة، كثير منها منسوب إلى أعلام في القول البليغ، والاحتجاج البعيد والقصص الطريف مثل الكندي، وسهل بن هارون، وأبي الهذيل العلاف، وإبراهيم بن السّنديّ، وابن غزوان وجعفر بن سعيد وخالد بن صفوان وغيرهم. ولذلك نعتهم الجاحظ في المقدّمة بكونهم ممن يحتجّ البخيل منهم

"بالمعاني الشّداد وبالألفاظ الحسان وجودة الاختصار وبتقريب المعنى وسهولة المخرج وإصابة الموضع. فكان ما ظهر من معانيه وبيانه مكذّبا لما ظهر من جهله ونقصانه"[1].

إنّ تخصيص أبي عثمان هذا الكتاب لفئة البخلاء وقد سمّى أغلبهم وهم من أساطين القول والاحتجاج، يندرج في نطاق الكتابة البليغة يستعرض فيها آيات الحسن والجمال والإيجاز، ولذلك فهذا الكتاب يندرج في نطاق الكتابة التي نسمّيها اليوم كتابة أدبيّة ذات طابع مرجعيّ أي ما يسمّى اليوم أدبا مرجعيّا (Littérature référentielle) مقابل ما يسمّى أدبا تخييليّا (Littérature fictionnelle) والأدب المرجعيّ أدب يختصّ بالهتمام بالتجربة الواقعيّة المحقّقة من قبيل السيرة الذاتيّة والمذكرات واليوميات وقصص الرحلات، ونصوص التاريخ، والسيرة[2].

إنّ الخطاب في كتاب **البخلاء** ذو طابع مرجعيّ إحاليّ، وهو خطاب يحمل نوادر هؤلاء. وقد رأينا في القسم السّابق أنّ الخطاب النّادريّ خطاب حمّال لوجوه للغرابة شتّى. فكيف سيلتئم المرجعيّ والغرائبيّ في خطاب «**البخلاء**»؟ وإلى أيّ حدّ تحتفظ نصوص **البخلاء** بطابعها المرجعيّ؟ وهل تعني المرجعيّة في كتاب **البخلاء** انتفاء الجانب التخييليّ؟

يمكن النّظر في هذه الأسئلة بالاعتماد على أنموذج من النماذج النادرة في كتاب **البخلاء**.

---

1 الجاحظ، **البخلاء**، ص: 2.

2 استعملت كريستين مونتالبتي (Christine MONTALBETTI) مصطلح الأدب المرجعيّ مقابل الأدب التخييليّ الذي يقتضي كتابة نصّ متخيّل لم تقع أحداثه ولم تكن شخصيّاته، ولكنّها يمكن أن تقع، واستعمل جونات مصطلح قصّة وقائعيّة (Récit factuel) مقابل قصّة تخييليّة. انظر:
Christine MONTALBETTI, Fiction réel, référence, in : Revue: *Littérature*, *op. cit.*, p. 44.

1. النصّ

"وكنت أنا وأبو اسحاق إبراهيم بن سيّار النّظّام، وقطرب النحويّ، وأبو الفتح مؤدّب منصور بن زياد، على خوان فلان بن فلان. والخوان من جزعة، والغضار صينيّ ملمّع، أو خلنجيّة كيماكيّة، والألوان طيّبة شهيّة وغنيّة قديّة، وكلّ رغيف في بياض الفضّة، كأنّه البدر وكأنّه مرآة مجلوّة ولكنّه على قدر عدد الرؤوس. فأكل كلّ إنسان رغيفه إلاّ كسرة. ولم يشبعوا فيرفعوا أيديهم، وكم يمدّوا بشيء فيتمّوا أكلهم، والأيدي معلقة. وإنّما هم في تنقير وتنتيف. فلمّا طال ذلك عليهم، أقبل الرّجل على أبي الفتح –وتحت القصعة رقاقة– فقال: يا أبا الفتح خذ ذلك الرّغيف فقطعه واقسمه على أصحابنا. فتغافل أبو الفتح. ثمّ أعاد عليه القول، فتغافل. فلمّا أعاد عليه القول الرابعة قال ما لك ويلك لا تقطعه بينهم؟ قطع الله أوصالك! قال: تبتلي على يدي غيري أصلحك الله! فخجّلناه مرّة وضحكنا مرّة، وما ضحك صاحبنا ولا خجل"[1].

2. تحليل النصّ: النّزوع إلى التخييل

النصّ ذو طابع مرجعيّ، فراويه هو الجاحظ، وهو في الوقت نفسه طرف في الحكاية التي يحكيها، والذي يؤكد السّمة المرجعيّة أنّ المرويّ في هذا النصّ يتشكّل من اسماء أعلام في الفكر والثقافة من قبيل إبراهيم بن سيّار النّظّام، وقطرب النحويّ وأبي الفتح المؤدّب[2] فضلاً عن أبي عثمان راوي النصّ. وقد دعوا جميعهم إلى مأدبة لا يمكن أن تكون في منطق الأشياء إلاّ بمقدرا القيمة العلميّة الرّاقية لهؤلاء. وأوّل وجوه الغرابة في هذا النصّ متأتّ من قبل أنّ هذا الخبر الذي فيه إكرام لرجال العلم يرد في كتاب يتكلّم عن فئة ليس الكرم من خلقها. فما وجه تنزّله في هذا المقام، مقام البخل؟

ينقسم هذا النصّ إلى مقطعيّن متباينين متنابذين متدافعين تدافعاً هو لبّ النّادرة فيه. أمّا الفاصل بينهما فأداة الاستدراك «لكنّ» المميّزة بين ملفوظين. وهي أداة مقتضاها أنّ الملفوظ الأوّل (أ) المنتظر أن يؤدّي إلى (ب) يؤدّي إلى (س)[3].

---

1 **البخلاء**، ص: 54

2 إنّ هذه الصّفة تؤكّد أنّ لفظ الأدب وما يشتقّ منه يندرج في ما يؤدّيه هذا اللفظ من دلالة التعليم والتربية وتلقين المعارف والأخلاق.

3 يرى ديكرو أنّ حرف الاستدراك «لكن» يستعمل فاصلا بين ملفوظين: أوّلهما (أ) وهو ملفوظ صحيح ويمكن أن نستخلص منه (ب) ولكن (س) والتي هي نافية لـ (ب) أقوى حجّة في (لا (ب) من (أ—— ب).

يبدأ المقطع الأوّل من بداية النصّ

"كنت أنا وأبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النّظام"

إلى قوله

"مرآة مجلوّة"

ومداره على كرم الضّيافة، أمّا المقطع الثّاني فما تبقّى من النصّ وحقيقته تجويع الضيوف من قبل المضيّف. والأصل في التركيب المقطعيّ لهذا النصّ أن يكون المقطع الثاني متجانساً مع المقطع الأوّل وتجسيماً له، إذ كرم الضيافة يقتضي القيام بأفعال يستدلّ بها على المذكور، لكنّ الذي حصل في هذا النصّ هو عكس ذلك فأضحت العلاقة بين المقطعيّن قائمة على التنافر المؤدّي إلى الغرابة، غذ كيف يكون الإنسان كريماً وبخيلاً في الوقت نفسه؟

يشتمل المقطع الأوّل على وظيفتين أساسيّتين هما قدوم الضيوف إلى بيت

"فلان بن فلان"

وهم أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النّظّام والجاحظ، وقطرب النحويّ وأبو الفتح منصور بن زياد. أمّا الوظيفة الثانية فهي حسن الاستقبال الذي يليق بهؤلاء. وهو ما نستصفيه من مظاهر باذخة في الخوان المقدود من الخشب، والأواني المستوردة من أقاصي الدّنيا (من الصّين) وما فيها من ألوان تثير شهيّة الضيوف الكبار على غرار الطريقة التي يستقبل بها كبار النّاس.

وإذا كانت الوظيفة في منطق الشكلانيّين والبنيويّين الحدث معرّفاً من ناحية موقعه في سير الحكاية[1] فإنّ الوظيفتين اللتين تحدّث عنهما ههنا ليستا من هذا القبيل إذ ليس في المقطع الأوّل أحداث. وإنّما استخلصنا الوظيفتين المذكورتين استخلاصاً من الوصف الغالب على المقطع الأوّل. فالوظيفة الأولى استنبطناها من وصف الراوي نفسه مع أصحابه وهم على "خوان فلان بن فلان"،

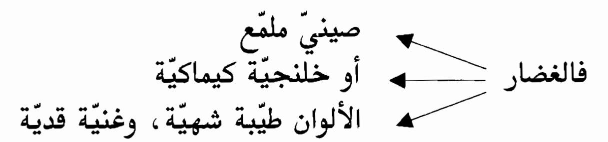
---

1 انظر:

- Vladimir PROPP, *Morphologie du conte*, Traductions de Margueritte DERRIDA, T. TODOROV, et Claude KAHN, éd. Seuil 1965 et 1970 p 31
- R. BATHES, Introduction à l'analyse structurale des récits, in : *Communication*. éd. Seuil, 1981, p. 13.

أمّا الوظيفة الثانية فاستصفيناها استصفاء من أوصاف مضخّمة لمكان المأدبة "والخوان من جزعة، والغضار صينيّ ملمّع، او خليجيّة كأنّه البدر وكأنّه مرآة مجلوّة".

إنّ هذه الأوصاف تنهض بأدوار شتّى. فمنها استخلصنا وظيفة حسن الضيافة للضيوف الكبار، وهي على درجة كبيرة من الإتقان من جهة كثرة الأوصاف للموصوف الواحد.



توصف الأواني وصفا فيه بهجة المضيّف بإقبال الضّيف، وفيه أيضاً تظاهر بالتّرف، كما فيه تظاهر بإعلاء شأن الضّيف. فقد وصفت الأواني من ناحية مظهرها من جهة اللمعان، وتنوّع الألوان، وطيبها وما تثيره من شهيّة في النّفوس. ثمّة إذا، تضخيم للأواني مزيّنة، دونما وصف لما فيها من أطعمة.

أمّا الرّغيف فوق الخوان فهو أيضاً عجيب يتجلّى في الصفات التالية:
في بياض الفضّة — كأنّه البدر— كأنّه — مرآة مجلوّة.

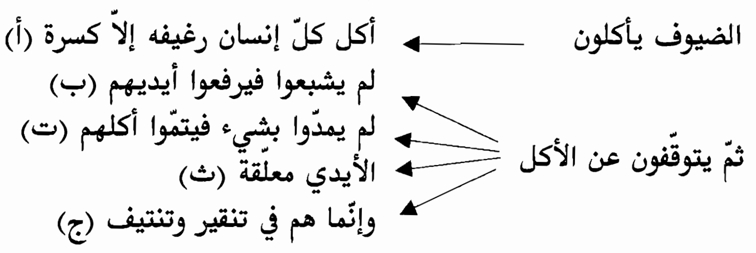
ثمّة ضرب من التّجانس بين مظاهر التّرف الماثلة في أواني الأكل على الخوان، واللون الفضّيّ للخبز، وهو صاف صفاء المرآة، والطّريف أنّ المتكلم استعمل في وصف الخبز تشابيه ثلاثة للكشف عن كبير قيمة الخبز الموحية بحجم الحفاوة الخاصّة بالضيوف العظام. ثمّة إذا نزوع إلى تضخيم مظاهر الحرارة في الاستقبال بالتركيز على ما هو شكليّ يتعلّق تارة بالتفنّن في وصف ألوان الأواني، وتارة ببياض الخبز يشبّه بالبدر والفضّة وبالمرآة من حيث الصّفاء بل اللمعان. أمّا محتوى هذه الأواني فمغيّب غير مذكور، فكأنّها شكل أجوف.

لكنّ أهمّ دور للأوصاف في المقطع الأوّل، إنّما سيكون بمقارنتها بما سيرد في المقطع الثاني من أوصاف ذات طابع آخر.

يشتمل المقطع الثاني على وظائف مباينة تماماً للوظيفتين الواردتين في المقطع الأوّل. يبدأ هذا المقطع بوظيفة الأكل المنقوص للضيوف، أو لنقل هي وظيفة بداية الأكل

"فأكل كلّ إنسان رغيفه إلاّ كسرة".

وكان من المنتظر أن تتلوها وظيفة مواصلة الأكل في ما يوهم أنّها مأدبة فاخرة في مستوى المدعوّوين الكبار. لكن تَرِدُ بعد الوظيفة الأولى وظيفة ثانية منافية للأولى هي وظيفة التوقّف الاضطراريّ عن الأكل لعدم توفّر الخبز لمواصلة الأكل خلال مدّة طالت. وقد طال انتظار الضيوف لمجيئه. وهذه الوظيفة إنّما استصفيناها أيضاً من أوصاف مضخّمة لحالة الضيف يبدأ الأكل ولا يوفّر له ما به يكمّل أكله فلا يعرف موقعه في المأدبة الوهميّة ويمكن أن نوضّح أوصاف الضيوف المستثقلين على النّحو التالي:



إنّ هذه الأوصاف تسم وظيفة التوقّف وسماً قائماً على تضخيم حالة الضيوف يدعون، ويوهمون بالحفاوة، ويفاجؤون بالبخل الذي تتعاظم صورته في رغيف منقوص لكلّ ضيف في (أ) وفي عدم شبعهم في (ب). وتزداد هذه الصورة تعاظماً في (ت) عندما ينقطع الخبز فجأة عن الضيوف، وتبلغ هذه الصورة درجة قصوى من الإيحاء بالاستهانة بالضّيف في (ث) و(ج). وقد تعطّلت الأيدي عن الحركة إلاّ عن البحث عمّا يسدّ الرّمق ولا وجود له، وبهذه الطريقة تنافي هذه الأوصاف الأوصافَ الواردة في المقطع الأوّل بإطلاق: فإذا الكرم تكارمٌ لا يلبث أن تظهر حقيقته في بخيل مقنّع على الخوان كما تظهر في الوظيفة الموالية التي قوامها طلب صاحب البيت من أحد الضيوف تقطيع الخبز وتقسيمه على "الأصحاب".

وكان من المنتظر أن يقوم المستضيف بهذه الوظيفة ولكنّه يكرّر طلبه من الضّيف مرّات أربع يعرض فيها هذا عن الاستجابة. وبعد الإلحاح يستغرب الضيف في وظيفة رابعة من عدم قيام صاحب البيت بهذا العمل. فتكون الوظيفة الأخيرة المثيرة للإضحاك لتعلن عن حقيقة صاحب البيت

"تبتلى على يدي غيري أصلحك الله"

وهو يمتنع عن **تقسيم الخبز الموجود تحت القصعة**. وليس أبلغ من **فعل الابتلاء** يكون بتقسيم الخبز فيتمتّع منه البخيل. فإذا الاستضافة في عيني "فلان بن فلان" بلاء ومصيبة، لا قبل له بها. تصبح عمليّة تقسيم الخبز امتحاناً عسيراً، أو هو مصيبة لا تتحمّل، ولذلك أوكل إلى أحد الضيوف وهو

يعرف أنّ ذلك غير ممكن في أعراف الضيافة **وإذا المأدبة شكل أجوف**، يتأدّى بألوان الخوان والأواني تثير الشهيّة وتوهم بالإفراط في الإكرام، وبالقول يستعاض به عن الفعل، يوزّع به الخبز فلا يتوزّع على الأصحاب، وإذا هو الإفراط في المنع، وإذا الأصحاب صفة للمدعوويّن دون مضمون، وكيف للصّاحب أن يتسبّب في البلاء؟

وبذا تتولّد النّادرة من المبالغات تتشكّل بها المتضادّات: **أوصاف** الإكرام والاستقبال المتعاظمة، تقابلها أوصاف الضيوف يحضرون مأدبة جوفاء خادعة، غاب فيها الأكل، وحضر الشّكل، تراجع الفعل فيها وعوّضه القول، كان الخبز حاضراً غائباً في الوقت نفسه، فهو على الخوان ولكنّه تحت القصعة، كان صاحبه مع الجماعة، وتغافل عن فعله الطبيعيّ معهم وقد سمّاه ابتلاء.

على هذا النّحو يتمثّل النصّ كلاماً بليغاً صائباً على نحو ما وصف به سهل بن هارون البلاغة فهو بليغ في القول يأتي متوازي التراكيب والجمل، وصائباً يرد مبنيًّا على هيأة يصيب بها الهدف الأساس: تهافت شخصيّة البخيل، كما تظهر بلاغته على حدّ عبارة الجاحظ في ما يتولّد منه من غرابة تأتّت من انبثاق شخصيّة البخيل من شخصيّة الكريم. وقد بالغ الرّاوي في وصف كليهما مباشرة، أو بصورة غير مباشرة، وهذه المبالغة هي التي ينجم عنها الإدهاش والتعجيب. فإذا نحن على مشارف النصّ الأقرب إلى التخييل منه إلى النصّ المرجعيّ فكيف يفسّر ذلك؟

النصّ –كما أسلفنا– مرجعيّ بالأساس، ولكنّ طبيعة بنائه تنحو بالكتابة فيه إلى أن تكون كتابة مشوبة بنزعة تخييليّة وذلك من جهات مختلفة: من جهة مواطن السّكوت المستصفاة من النصّ، وهو ما يعبّر عنها آيزر باللاتحديد أو اللاتعيين (Indétermination) الذي على قارئ النصّ الأدبيّ أن يعيّنه[1] وهو ما نعته به[2] (INGARDEN) وما سمّته (Ruth RONEN) باللااكتمال (Incomleteness) الذي يسم الخطاب التخييليّ، من جهة أنّ الأشياء في هذا الخطاب لا ترد كاملة واضحة كلّها وقد ارتبطت ارتباطاً عميقاً بالفعل السّرديّ للراوي، وترى روث أنّ اللاكتمال هو تجسيد شكليّ للاختلاف بين الواقع والخيال، بين الشيء الواقعيّ الخارج عن نطاق

---

1 Wolfgang ISER, *L'acte de lecture, théorie de l'effet esthétique*, Traduit de l'allemand par Evelyne SZNYCER, éd. Pierre MARDAGA, Bruxelles, 1985, p. 55

2 Ruth RONEN, *Possible worlds in literary theory*, published Cambridge universitu Press 1994, p. 98.

الأدب والشيء المتشكّل داخل النصّ التخييلي"[1]. فمواطن اللاتعيين أو اللاكتمال ثلاثة في نصّ أبي عثمان: أوّلها عدم تعيين اسم المستضيف فهو فلان بن فلان، وعدم تسميته يؤدّي إلى أن يطلق الرّاوي قلمه تضخيماً وتكبيراً لمعايب البخيل حتّى لترتقي الكتابة إلى مصافّ الكتابة الفنّيّة المتخيّلة، وثانيها عدم ذكر لطبيعة الأكل يؤكل به الرّغيف. فقد وسمنا المأدبة بكونها فارغة، جوفاء إذ لم نر فيها غير الأواني الملوّنة الفاخرة وبعضاً من رغيف، أمّا ما به يؤكل الرّغيف فلا ذكر له فهل هي الحقيقة يحكيها أبو عثمان فتكون المأدبة من رغيف ناقص؟ أم هل الأكل الآخر موجود فغيّبه الرّاوي ليركّز على الرّغيف يوجد تحت القصعة ولا يقسم، فيتأكّد فراغ المأدبة وتبرز صفة البخل. وأمّا ثالث مواطن الصّمت فنهاية النّادرة بكلام "فلان بن فلان" يعرض عن تقسيم الرقاق حتّى "لا يبتلى على يديه". فهل انتهت المأدبة الفارغة بامتناع هذا «الفلان» عن التقسيم فيتأكّد فراغ المأدبة؟ أم هل قسّم الخبز وأكملت المأدبة العجيبة وسكت عن ذلك أبو عثمان حتّى يضخّم صفة الشحّ لدى البخيل؟

أمّا الجهة الثانية في نزعة هذا النصّ إلى التخييل رغم احتوائه شخصيّات تاريخيّة فيتمثّل في ما عبّر عنه ريكور بالتّبعيد (Distanciation) الذي يقصد به طاقة الأشياء في النصّ على الابتعاد عن الشيء في الواقع اليومي"[2].

ويرى ريكور أنّ التّبعيد قائم في أيات التضخيم والتّكبير للشيء باللّغة وفيها، وهو ما يؤدّي إلى أنّ الشيء المكتوب في النصّ يباين القائم في الحياة[3]. وللتبيعد في هذا النصّ وجوه مختلفة: أوّلها الأوصاف المختلفة لموصوف واحد، من قبيل الأوصاف المتعلّقة بالرّغيف، والضّيوف المعلّقة أيديهم، وثانيها بناء النصّ على هيأة تظهر المتباينات بأشكال غريبة من نوع حضور الرّغيف، وعدم تقسيمه وتوزيعه على الضيوف، ومن نوع إقبال المستضيف على الضّيف ليطلب إليه القيام بعمليّة تقطيع الخبز، فهذا السلوك يبلغ من الغرابة درجة قد يشكّ القارئ في صحّتها، وثالثها تركيب النصّ على هيأة

1 Ruth RONEN, *Possible worlds in literary theory*, pp. 112, 114, 115.

2 Paul RICOEUR, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique*, II collection Esprit, éd. Seuil, 1986, p. 115.

3 *Ibid.*, pp. 114-115.

قوامها التباين بين الكرم الظاهر والبخل المتكاشف وهذا يسوّغ بناء النصّ على النّحو التالي:

وظ 1، ووظ 2 ——— وظ+ س، وظ + ص، وظ +1 ع
نمط وظائفيّ إيجابيّ (أ) نمط وظائفيّ مأمول افتراضيّ (ب)
وظ 1 + وظ 2 + وظ 3 + وظ 4 + وظ 5
نمط وظائفيّ سلبيّ (– ب)

ويتجسّم التبعيد تجسّما تامًّا في قولة "فلان بن فلان" عندما طلب إليه أن يقسم الخبز ويوزّعه على الأصحاب فيقول "تبتلى على يدي غيري".

أمّا الجهة الثالثة في تخييل هذا النصّ المرجعة في الظاهر ففي إمكان قراءة هذه الصفة المرجعيّة وقد صيغ بالطّرق التي رأينا، على أنّه نصّ تخييليّ، وسمة الخيال فيه تتأتّى إذن من قراءة تخييليّة له وقد بلغ من الصفة ما ذكرنا، وعندئذ نجد أنفسنا إزاء مفهوم للأدب يتنازعه المرجعيّ والتخييليّ ضمن ما سمّاه بعض النقّاد «اللاتمييز»[1] (Indiscernabilité).

يتحصّل ممّا تقدّم أنّ مسألة الأدب عند الجاحظ اقترنت بالبلاغة تكون في بليغ القول وصائبه، وتحصّل بانبثاق الكلام من غير موطنه فيكون غريبا مدهشا مثيرا للإعجاب، كما تحصّل من كلّ كلام فيه غرابة كشأن النّوادر، وقد توضّح من خلال نصّ من «**بخلاء**» أبي عثمان أنّ مرجعيّة الكتابة لديه تنخرط في بليغ القول وغريبه وقد انطوى على الكثير من المبالغات والمفارقات، والصنعة وهذا ما أهّل النصّ المرجعيّ إلى النّزوع إلى أن يكون نصًّا مخيّلا على الرّغم ممّا توحي به عناصره من سمات مرجعيّة. ولكن تبقى أدبيّة الكتابة الجاحظيّة قائمة في القول البليغ الصّائب الغريب، ينبثق من المرجع ولكنّه يتعاظم في الكتابة فيتخيّل. ولذلك يبقى في منزلة بين المنزلتين: المرجعيّ والتّخييليّ، وإن كنّا نرجّح أن يكون أقرب إلى الثّاني.

1 Tiphaine SAMOYAULT, Fiction et abstraction, in : Revue *Littérature*, n° 13, 2001, p. 57.



تحليل قصّة
من المحاسن والأضداد للجاحظ

محمود المصفار
معهد بورقيبة للغات الحيّة تونس.

I. تقديم الكتاب

إنّ **المحاسن والأضداد** هو كتاب منسوب إلى الجاحظ، وقد اعتمدنا على الموجز منه المطبوع بمصر عن دار الهلال سنة 1975 عدد 298. وبالنظر إلى فهرس الكتاب نجد أنّ المحاسن تفوق المساوئ إذ تحدّث عن محاسن الكتابة والكتب ومحاسن المخاطبات والمكاتبات ومحاسن الجواب وكتمان السرّ ومحاسن المشورة والشكر ومحاسن الصدق والعفو ومحاسن المودّة والوفاء ومحاسن الشجاعة وحبّ الوطن ومحاسن الثقة باللّه وطلب الرزق ومحاسن فضل الدنيا والزهد ومحاسن النساء والتزويج ومحاسن وفاء النساء ومكرهنّ. أمّا المساوئ التي تحدّث عنها الجاحظ فهي على نقيض المحاسن ومنها مساوئ اللحن في اللغة ومساوئ البخل ومساوئ غدر النساء ومكرهنّ فضلاً عن مساوئ النساء النواشز والمطلقات بذلك تكون النسبة بين المحاسن والمساوئ حوالي 22 من 6 ممّا يدلّ على أنّ المحاسن استأثرت باهتمامه أكثر من سواها وهي أعمق في الدلالة على التنويه بالعقل وفضل استخدامه.

ويبدو أنّ الصلة بين هذا الكتاب وكتاب **الحيوان** واضحة في أكثر من فصل إذ نجده يفتتح الكتاب بالحديث عن محاسن الكتابة والكتب وهو ما أفاض فيه القول في **الحيوان** ويقارن بين مآثر البنيان ومآثر الكتابة فيقول

> "إنّ العرب شاركت العجم في البنيان وتفرّدت بالكتب والأخبار والشعر. وتصنيف الكتب أشد تقييدا للمآثر على ممر الأيّام والدهور من البنيان لأنّ البناء لا محالة يدرس وتَعفى رسومُه والكتاب باق يقع من قرن إلى قرن ومن أمّة إلى أمّة فهو أبداً جديد والناظر فيه مستفيد وهو أبلغ في تحصيل المآثر من البنيان والتصاوير"[1].

1 **المحاسن والأضداد**، ص: 7.

والجاحظ فضلاً عن ذلك يؤكّد على العلم وأخذه من أفواه الرجال خاصّة لأنّ الناس قلّما يحفظون إلاّ الحسن والمفيد فيقول

"إنّ الناس يتحدّثون بأحسن ما يحفظون ويحفظون أحسن ما يكتبون ويكتبون أحسن ما يسمعون فإذا أخذت بالأدب فخذه من أفواه الرجال فإنك لا ترى ولا تسمع إلاّ مختارا ولؤلؤا منظوما"[1].

ويخصّ الجاحظ المخاطبات والمكاتبات والجوابات بفصول متلاحقة ليبيّن فضل البلاغة عند الرجال حتّى يكون الجواب بقدر السؤال وحتّى تكون المخاطبة طبق المقام جيّدة مؤثرة إذ

دخل المأمون ذات يوم على الديوان فنظر إلى غلام جميل فقال له: من أنت ؟ قال "أنا الناشئ في دولتك المتقلّب في نعمتك المؤمّل لخدمتك الحسن بن رجاء" فقال المأمون "بالإحسان في البديهة تتفاضل العقول يرفع عن مرتبة الديوان إلى مراتب الخاصّة ويعطى مائة ألف درهم تقوية له"[2].

ويتحدّث عن حسن المشورة فيرى أنّها من النصح وتمام العقل لأنّها "نصف عقلك مع أخيك"[3].

ويستطرد في ذكر محاسن الصدق والمودّة والوفاء وغير ذلك من الوجوه التي هي عماد الحياة الاجتماعيّة والأخلاقيّة ثمّ يتحدّث عن النساء ونعوتهنّ فيرى أنّ المرأة

"إذا عذب ثناياها وسهل خداها ونهد ثدياها ونعم ساعداها والتفّ فخذاها وعرض ركاها وجدل ساقاها فتلك هم النفس ومناها"[4].

كما يقف عند محاسن الزواج فيورد قول النبيّ عليه السلام —كما فعل في **الحيوان**—

"عليكم بالأبكار فإنهنّ أطيب أفواها وأنتق أرحاما" وقال عمر رضي الله عنه "عليكم بالأبكار واستعينوا بالله من شرار النساء وكونوا من خيارهنّ على حذر"[5].

1 **المحاسن والأضداد**، ص: 12.
2 **المصدر نفسه**، ص: 16.
3 **المصدر نفسه**، ص: 35.
4 **المصدر نفسه**، ص: 119.
5 **المصدر نفسه**، ص: 120.

وفي حديثه عن النساء يكثر من الاستشهاد بأيمة العلماء والصالحين كما يورد القصص التي رويت عنهن والأحداث التي جرت لهن سواء من الفرس أو الهند أو العرب من ذلك ما حدث لشيرين زوجة أبرويز وقد رفضت أن تستجيب لرغبة ابنه المتولي بعده ففضّلت أن تسمّ نفسها على أنّ تعيش معه بعد أن خان أباه.

ولعلّ من أطرف فصول هذا الكتاب الفصل الذي يتحدّث عن مكر النساء وعن قدرتهن على الاحتيال على الرجال بحيل لطيفة تدلّ على فضل الذكاء واتّساع العقل.

ومن بين مكر النساء هذه الحيلة التي احتالتها «جميلة» على الرجال الذين راودوها على نفسها وطلبوا منها ما ليس في مقدورها، فعرفت كيف تأخذ حقها منهم وتفوز بشرف عرضها دونهم.

II. النصّ: محاسن مكر النساء

"ذكروا أنّ الحجّاج بن يوسف أرق، ذات ليلة، فبعث إلى ابن القرية، فقال: (أرقت، فحدّثني حديثاً يقصر عليّ طول ليلي، ولكن من مكر النساء وفعالهن). فقال: أصلح الله الأمير ! ذكروا أنّ رجلا يقال له عمرو بن عامر من أهل البصرة، كان معروفا بالنسك والسخاء. وكانت له زوجة يقال لها (جميلة)، وله صديق من النسّاك. فاستودعه عمرو ألف دينار، وقال: إن حدثت بي حادثة، ورأيت أهلي محتاجين، فأعطهم هذا المال. فعاش ما عاش، ثمّ دعي فأجاب، فمكثت جميلة بعده حينا، ثمّ ساءت حالها، وأمرت خادمتها يوما ببيع خاتمها لغداء يوم أو عشاء ليلة. فبينما الخادمة تعرض الخاتم على البيع، إذ لقيها الناسك صديق عمرو، فقال: (فلانة ؟) قالت: نعم. قال: (حاجتك ؟) فأخبرته بسوء الحال، وما اضطرت إليه مولاتها من بيع خاتمها، فهملت عيناه دموعا، ثمّ قال: (إنّ لعمرو قبلي ألف دينار، فأعلمي بذلك صاحبتك). فأقبلت الجارية ضاحكة مستبشرة، وهي تقول: (رزق حلال عاجل من كدّ مولاي الكريم الفاضل). فلّما سمعت مولاتها ذلك، سألتها عن القصّة، فأخبرتها، فخرّت ساجدة، وحمدت ربها، وبعثت بالجارية إلى الناسك، فأقبل الناسك ومعه المال، فلمّا دخل الدار، كره أن يدفع المال إلى أحد سواها، فخرجت، فلمّا نظر إلى جمالها وكمالها، أخذت مجامع قلبه، وفارقه النهي، وذهب عنه الحياء، وأنشأ يقول:

قد سلبت الجسم والقلب معاً * وبَرَيْتِ العظمَ ممّا تلحظين

فاردُدِي قلبَ عمِيد واقبليّ * صلةَ الضِّعفين ممّا ترتجين

فأطرقت جميلة لقوله طويلا، ثمّ قالت: ويحك، ألست المعروف بالنسك المنسوب إلى الورع ؟ قال: بلى. ولكن نور وجهك سل جسمي، فتداركيني بكلمة تقيمين بها أودي. فهذا مقام اللائذ بك ! قالت: أيها المرائي المخادع أخرج عني مذموما مدحورا. فخرج عنها، وقد هام قلبه، وأضحت جميلة تعمل الحيلة في استخراج حقها، فأتت الملك ترفع إليه ظلامتها، فلم تصل إليه، فأتت الحاجب، فشكت إليه، فأعجب بها إعجابا شديدا وقال: إنّ لوجهك صورة أدفعها عن هذا، ولا يجمل بمثلك الخصومة فهل لك في ضعفي مالك في ستر ورفق ؟ فقالت: سوءة لامرأة حرّة تميل إلى ريبة. فانصرفت إلى صاحب الشرطة فأنهت ظلامتها إليه، فأعجب بها وقال: إنّ حجّتك على الناسك لا تقبل إلى بشاهدين عدلين، وأنا مشتر خصومتك، إن أنت نزلت عند مسرتي. فانصرفت عنه إلى القاضي، فشكت إليه فأخذت بقلبه، وكاد القاضي يجنّ إعجابا بها، وقال: يا قرة العين ! إنّه لا يزهد في أمثالك، فهل لك في مواصلتي وغناء الدهر ؟ فانصرفت، وباتت تحتال في استخراج حقها، فبعثت الجارية إلى نجار، فعمل لها تابوتا بثلاثة أبواب، كلّ منها مفرد، ثمّ بعثت الجارية إلى الحاجب أن يأتيها إذا أصبح، وإلى صاحب الشرطة أن يأتيها ضحوة وإلى القاضي أن يأتيها إذا تعالى النهار، وإلى الناسك أن يأتيها إذا انتصف النهار.

فأتاها الحاجب، فأقبلت عليه تحدّثه، فما فرغت من حديثها حتّى قالت لها الجارية: صاحب الشرطة بالباب، فقالت للحاجب: ليس في البيت ملجأ إلاّ هذا التابوت، فادخل أيّ بيت شئت منه. فدخل الحاجب بيتا من التابوت فأقفلت عليه. ودخل صاحب الشرطة، فأقبلت جميلة عليه تضاحكه وتلاطفه، فما كان بأسرع من أن قالت الجارية: القاضي بالباب فقال صاحب الشرطة: أين أختبئ ؟ فقالت: لا ملجأ إلاّ هذا التابوت، وفيه بيتان، فادخل أيهما شئت، فدخل، فأقفلت عليه، فلمّا دخل القاضي قالت: مرحبا وأهلا، وأقبلت عليه بالترحيب والتلطيف. فبينا هي كذلك، إذ قالت الجارية: الناسك بالباب، فقال القاضي: ماذا ترين في رده ؟ قالت: إني مدخلتك هذا التابوت، ومخاصمته، فاشهد لي بما تسمع، واحكم بيني وبينه بالحق. قال: نعم، فدخل البيت الثالث، فأقفلت عليه. ودخل الناسك، فقالت له: مرحبا بالزائر الجاني، كيف بدا لك في زيارتنا ؟ قال: شوقا إلى رؤيتك، وحنينا إلى قربك. قالت: فالمال ما تقول فيه أشهد الله على نفسك برده، اتّبع رأيك [...] قال: اللهم إنني أشهدك الله لجميلة عندي ألف دينار وديعة زوجها. فلمّا سمعت ذلك هتفت بجاريتها، وخرجت مبادرة نحو باب الملك، فأنهت ظلامتها إليه، فأرسل الملك إلى الحاجب، وصاحب الشرطة،

والقاضي، فلم يقدر على واحد منهم، فقعد لها، وسألها البيّنة، فقالت: يشهد تابوت عندي فضحك الملك وقال: يحتمل ذلك لجمالك. فبعث بالعجلة فوضع التابوت فيها، وحمل إلى بين يدي الملك، فقامت وضربت بيدها إلى التابوت وقالت: أعط الله عهدا لتنطقن بالحق، وتشهدن بما سمعت، أو لأضرمنّك ناراً، فإذا ثلاثة أصوات من جوف التابوت تشهد على إقرار الناسك لجميلة بألف دينار. فكبر ذلك على الملك، فقالت جميلة: لم أجد في المملكة قوما أوفى ولا أقوم بالحق من هؤلاء الثلاثة فأشهدتهم على غريمي. ثمّ فتحت التابوت وأخرجت ثلاثة النفر، وسألها الملك عن قصتها فأخبرته، وأخذت حقها من الناسك فقال الحجاج: لله در ما أحسن ما احتالت لاستخراج حقّها"[1].

III. تحليل النصّ

يقوم العنوان (محاسن مكر النساء) على ثنائيّة ضدية هي الحسن والمكر فإذا كانت المحاسن هي ما يستطرف ويستحسن فإنّ المكر لا يمكن أن يستطرف أو يستحسن إلاّ في المواضع الموجبة له وفي الظروف الداعية إليه، فكيف التوفيق بين هذين المتضادين:

يتكوّن هذا النصّ من قصتين: قصّة مركزيّة هي التي رواها ابن القرية وقصة إطار تتقدّم القصّة المركزيّة وتعقبها، وتتبدّى هذه القصّة الإطار في أرق الحجاج واستدعاء ابن القرية ليحدّثه عن مكر النساء وفعالهنّ وهكذا نرى أنّ القصّة المركزيّة محكومة بهذا الاقتراح الذي اقترحه الحجّاج وكان في قصص النساء شفاء له من هذا الأرق الذي ألمّ به.

والأرق في معناه الطبيعيّ هو لحظة ينحبس فيها النوم عن صاحبه وعدم تأتّيه له أو هو خروج عن نمط الحياة العادية ونشاز وكان لا بدّ للعودة إلى نمط الحياة العادية وتجاوز النشاز من تدخّل وسيلة من الوسائل كي تعيد الأمور إلى سالف أمرها ومن ثمّ كان على ابن القرية أن يراعي شيئين متلازمين:

- أن يراعي أرق الحجّاج وما هو عليه من ضيق وتأزم، وقد اقترح الحجّاج عليه الموضوع فكان لا بدّ أن يلائم بين الموضوع المقترح والحالة النفسيّة التي عليها الحجّاج.

---

1 **المحاسن والأضداد**، ص ص: 169-172.

- أن يختار من مكر النساء ما به يستجيب لأفق انتظار الحجّاج فيعجب بالقصة إعجابا يؤثّر فيه تأثيراً حتّى يخرجه من ضيقه ويزيل عنه أرقه.

إنّ الاختيار صعب —ما في ذلك شك— ولكنا سنرى إلى أيّ حدّ سيوفّق ابن القرية فيه ويحقق أفق انتظاره، ولعلّه بقدر ما تكون هذه القصّة عجيبة جذابة بخيوطها العديدة ولحظاتها المختلفة يتحقق الخروج من حالة القلق إلى السكينة ومن حالة الضيق والانقباض إلى حالة السعة والانبساط.

أمّا القصّة المركزيّة التي أتى بها ابن القرية فهي مجموع الأحداث التي سيسوقها بطريقة ذكية ورأى أن يقيمها على تقابل أساسيّ بين الدين والدنيا، أي بين الرجل في نسكه وتقواه وبين المرأة في جمالها وفتنتها، وسيكون الصراع منصبّا على نزعتين غلابتين في الإنسان إلى حدّ التمزّق نزعة الغريزة ونزعة العقل ونحن سنتناول هذه القصّة في مستويات ثلاثة هي الخبر والخطاب والدلالة كيف ذلك ؟.

1. الخبر

يرتكز النصّ على قصّتين قصّة إطار وقصة مركز على النحو التالي:

- القصّة الإطار وتقوم على مقطعيّن:
  - المقطع الأوّل: أرق الحجّاج واقتراح موضوع القصّة لإزالة الأرق
  - المقطع الثاني: تأثّر الحجّاج بالقصة واستحسانه لها وزوال أرقه
- القصّة المركز وهي القصّة المضمّنة وتقوم على أربعة مقاطع كبرى هي:

1. اكتشاف المال

ويحتوي هذا المقطع على خمس جمل قصصيّة هي:

أ. إيداع المال لدى صديق ناسك ثمّ موت صاحب المال

ب. افتقار المرأة إلى المال بعد وفاة زوجها

ج. خروج الخادمة لبيع الخاتم والتقاؤها بصديق الزوج الراحل

د. فرح الخادمة والزوجة بمال زوجها المودع وتوقهما إليه

هـ. تلكؤ الناسك في تسليم المال وطلبه الوصل منها ورفضها إيّاه وتقريعه

2. إبلاغ ظلامتها والبحث عن سند لها

ويحتوي هذا المقطع الثاني على أربع جمل قصصيّة هي:

أ. شكواها إلى الملك وعدم الوصول إليه ومنعها الدخول عليه

ب. ذهابها إلى الحاجب وطلبه الوصال منها ورفضها له ولطلبه

ج. ذهابها إلى صاحب الشرطة وطلبه الوصال منها وانصرافها عنه

د- ذهابها إلى القاضي وطلبه الوصال منها وانصرافها عنه

3. احتيالها على أخذ المال

ويحتوي هذا المقطع الثالث على أربع جمل قصصيّة هي:

أ. صنعها التابوت ودعوة خصومها إلى بيتها

ب. مجئ الحاجب إليها وإدخاله التابوت وإقفال الباب دونه

ج. مجئ صاحب الشرطة إليها وإدخاله التابوت وإقفال البابَ دونه

د. مجئ الناسك إليها واعترافه بمالها

4. إنصاف الملك لها في استرداد مالها

ويحتوي المقطع الرابع على ثلاث جمل قصصيّة هي:

أ. ذهابها للملك وإرساله إلى الحاجب وصاحب الشرطة والقاضي للمثول بين يديه

ب. تهديدها للجماعة وإقرارهم بالمال عند الناسك

ج. سؤال الملك عن قصتها وأخذ مالها من الناسك ونصافها منه.

لقد جاءت هذه المقاطع متتابعة تتابعا زمنيا وقام بعضها بسبب من بعض فما كانت القصّة لتسرد لولا اقتراح الحجّاج لها. وما كان ذهاب المرأة إلى الحاجب لولا خيانة الناسك لها وامتناع دخولها على الملك، وما كان ذهابها إلى صاحب الشرطة متظلّمة لولا طمع الحاجب فيها وهكذا دواليك مع كلّ الشخصيّات الأخرى.

وكانت العلاقة التي تقوم عليها هذه المقاطع دائرية قوامها الإعجاب فالمساومة فالرفض سواء مع الناسك أو مع الحاجب أو مع صاحب الشرطة أو مع القاضي وبما أنّهم طلبوها فرادى فقد واجهتهم فرادى أوّل الأمر ثمّ واجهتهم مجتمعين بين يدي الملك في آخر الأمر.

ولئن غاب الملك في البداية فقد حضر في النهاية وقد لعبت ثنائيّة الحضور/الغياب للملك دوراً كبيراً في مسار القصّة وتتابع أحداثها لأنّ التجاءها إلى هؤلاء الرجال إنّما كان بسبب عدم قدرتها على الاتّصال بالملك وأخيرا ما كان لها أن تفوز بمالها لولا شهادة هؤلاء الرجال بمالها الذي أقرّ به الناسك بلا تلكئ أمام الملك.

وكان المقطع الأوّل والأخير هما طرفا القصّة الإطارِ التي احتضنت القصّة المركزيّة وحضر الحجّاج في كلتيهما بالاقتراح أوّلاً وبالسماع ثانياً وبالانشراح ثالثا.

2. الشخصيّات

إنّ شخصيّات هذه القصّة كثيرة، وقد كان لكل منها دور رئيسيّ فيها وإن كان دور المرأة «جميلة» أظهر وأكبر فاكتسبت البطولة بحكم كثافة حضورها والمساحة التي احتلّتها فيها.

1. الزوجة: جميلة: جمعت إلى جمالها النسك والذكاء والحيلة وهي موضوع اشتهاء أو عشق من الجميع
2. الزوج: ناسك صاحب مال أودع وديعة لدى صديق له ناسك
3. الجارية: خادمة الزوجة تقوم بشؤونها وتلبّي طلباتها بوفاء واقتدار.
4. الناسك: عاشق للجمال، احتال على المال لتحقيق الوصال وكان من أكثر الرجال هياما بها وتلهفا عليها إلاّ أنّ الزوجة رفضته بعدما أهانته وامتهنته.
5. الحاجب: عاشق ساومها بالوصال على ضمان المال والزّيادة فيه.
6. صاحب الشرطة: مخادع ساومها بالوصال على ضمان المال واستعادته.
7. القاضي: عاشق ساومها بالوصال على ضمان المال والعدل فيه.
8. النجار: صانع التابوت دون أن يعرف الغاية من صنعه ولا المقصود منه
9. الملك: غاب في البداية وحضر في النهاية للشهادة على أمرين: أمر جمالها الفاتن وأمر مالها المستحقّ من الناسك.
10. الحجّاج: وهو وال على العراق، ورغم بذاخة سلطانه وتعدّد نسائه أرق واقترح قصّة عن حيل النساء، وإذا كان الحجّاج رمزاً للقوة والسلطان فالزوجة كانت رمزاً للحيلة والذكاء.

إنّ العلائق بين هذه الشخصيّات ليست من نمط واحد فإذا كانت الجارية والملك من المساعدين حقا على تحقيق غايتها فالرجال الأربعة التي تتابعوا في القصّة وساوموها على جمالها ووصالها لم يكونوا إلاّ معرقلين لها عن تحقيق غايتها أو قل بقدر ما كانت الجارية والملك إيجابيين معها كان الرجال جميعهم سلبيّين ضدّها وكانت هذه العلائق السلبيّة بين المرأة والرجال يتخلّلها التوتّر والتّقريع والرفض.

ولمّا تعدّدت الشخصيّات في القصّة وتنوّعت تعقّدت العلاقت وتكثفت وخلقت من التوقّعات ما يسبغ عليها كثيراً من الحركة والتشويق وهي لجديرة أن تكون قصّة مختلفة المشاهد متعدّدة الفصول.

3. الخطاب

استخدم السارد الأنماط الثلاثة في الخطاب وهي السرد والوصف والحوار

أ. السرد

عمد السارد إلى طريقة ابن المقفّع حيث لا تأتي القصّة إثر القصّة على سبيل التّوالي وإنّما تأتي القصّة على اقتراح للموضوع وتحديد نوعه والمقصود منه وهي أن تكون القصّة عن النساء وأن تكون دالة على مكر النساء وأن يكون المقصود منها هو إزالة الأرق عن الحجّاج والعودة به إلى الانبساط والسرور.

وقام الخبر على قصّة إطار تحدّد المنطلق وتعيّن المنتهى وعلى قصّة أخرى مضمّنة هي نتيجة الاقتراح في القصّة الإطار وذلك بحشد الأحداث وتوزيع الأدوار وصياغة الأقوال على نحو ما نجد ذلك في كليلة ودمنة حيث قامت الأبواب على مواضيع مقترحة ومقاصد معلنة وجاءت قصصها مضمّنا بعضها في بعض لأنّ الثانية إن هي إلاّ تفسير للأولى أو حجّة من حججها فإذا هي يتعانق بعضها مع بعض وتمتدّ بالتوالد والتتابع حتّى تكون هذه القصص المضمّنة لبنات بنيويّة لقصّة طويلة هي قصّة الباب بأكمله، ويلعب التشويق دوره الكبير في عرضها فما إن تسلمنا إلى حدث حتّى يتجدّد شوقنا إلى حدث آخر، كقصّة الجاحظ هذه التي أسلمتنا من الناسك إلى الحاجب ومن الحاجب إلى صاحب الشرطة ومن صاحب الشرطة إلى القاضي ومن القاضي إلى الملك لتعود من حيث بدأت دون أن ينقطع أوّلها بآخرها ودون أن تنفصل عنها إلاّ لتتّصل بها، ومن شأن هذه التقنية أن تسبغ على القصّة صبغة الاتساق (Cohésion) والتناسق (Cohérence) وعلى المفاجآت طابع الإمكان والاحتمال (Vraisemblance).

ويستخدم السارد في هذه الخطاب السرد المفرد (Singulatif) مع كلّ شخصيّة على حدة وكانت للمرأة مع كلّ شخصيّة قصّتها الخاصّة، ولكن هذه القصص الفرديّة لم تنفصل عن بعضها بعضاً بقدر ما اتّصلت وهي إنّما اتّصلت لتوفّر الصراع الدرامي في نفس المرأة، فهي إذ تعاني الظلم في استرداد حقّها تعاني تفسّخ الأخلاق في رجال عصرها وبعد أن كانت طرفا منازعا أضحت موضوع لهذا النزاع الذي تحوّل من طلب حاجتها المشروعة إلى النزاع على ذاتها المخصوصة.

وكان السرد المفرد هو السائد في القصّة بأكملها ممّا مكّننا من أن نعيش هذه اللحظات المتوتّرة التي مرّت بها المرأة لحظة بلحظة وكان لكلّ لحظة

مميّزاتها ولئن هي تشابهت في أحداثها العامّة فقد تنوّعت في تفاصيلها الخاصّة.

والسارد الأوّل —في الظاهر— هو ابن القرية وإن لم يكن المتابع حقّا لأحداثها زمن حدوثها وإنّما هو السارد عن غيره لها. ولم يكن الجاحظ هو من رواها بحذافيرها عن ابن القرية وإن أوهم بذلك بل لعلّه هو صائغها الأخير حتّى ليمكن القول إنّ هذه القصّة عرفت أشكالا عديدة من الرواية والصياغة حتّى بلغتنا في صيغتها النهائيّة عن طريق الجاحظ.

ولم يستخدم السارد في هذا الخطاب آلتي الاستباق والاسترجاع في الزمن إلاّ مرّة واحدة حين سأل الملك الزوجة عن قصّتها فقامت بسرد رجعي استعادت فيه الأحداث برمّتها وربطت النتائج الحاصلة بأسبابها الدافعة.

واعتمد السارد النظرة رغم أنّه العليم بكلّ شيء في هذه القصّة فكان ظاهريا يتابع الأحداث ويسير على إيقاعها فيصفها من الخارج ولا يكاد يستبطن نفوس شخصيّاته إلاّ قليلاً أو ما عبّرت عنه بأنفسها أو ما ظهر من عزمها مثل قوله

"وباتت تحتال في استخراج حقّها فبعثت الجارية إلى نجار فعمل لها تابوتا بثلاثة أبواب كلّ منها مفرد ثمّ بعثت الجارية إلى الحاجب أن يأتيها إذا أصبح وإلى صاحب الشرطة أن يأتيها ضحوة وإلى القاضي أن يأتيها إذا تعالى النهار وإلى الناسك أن يأتيها إذا انتصف النهار"[1].

ونحن لا نعرف بالتحديد كم دامت الأحداث في الزمن لأنّ القصّة لا تقدّم لنا قرائن زمانية ثابتة بل لعلها أن تكون ممعنة في القدم وإن غلّفها السارد بغلاف العهد الإسلاميّ للدولة الأمويّة بالبصرة وهي إلى أن تكون خرافة أو أسطورة أقرب منها أن تكون قصّة من الواقع أو خبراً من التاريخ.

وكذلك الأمر مع المكان، فقد جاء متحوّلا مع كلّ تحوّل زمني للأحداث والشخصيّات إلاّ أنّه مكان لا قرائن فيه نصّيّة تعيّنه وإنّما هو في المطلق من المكان رغم ما ذكره السارد أنّها وقعت في البصرة وإن هو إلاّ إيهام بواقعيّتها لأنّها أكدت على مفهوم النسك في الرجال والنساء مما يعود بنا إلى بيئة الهند أو فارس القديمة.

ويقدّم السارد القصّة بأساليب متنوّعة كالتالي:

---

1 **المحاسن والأضداد**، ص: 171.

1. أسلوب غير مباشر محكي (Raconté) في الغالب فيصوغ لنا الأحداث أو يصف الشخصيّات على نحو ما يقول

"وبعثت الجارية إلى الناسك فأقبل الناسك ومعه المال، فلمّا دخل الدار كره أن يدفع المال إلى أحد سواها فخرجت فلمّا نظر إلى جمالها وكمالها أخذت بمجامع قلبه وفارقه النهى وذهب عنه الحياء"[1].

2. أسلوب مباشر يتمثّل في الحوار الجاري بين الشخصيّات وهو حوار واسع في هذه القصّة حيث يجري ثنائيا بين الزوجة وكلّ رجل على حدة غالبا وقد يمتزج فيه النثر مع الشعر وخاصّة عند التعبير عن الصبابة والهوى من ذلك قول الناسك شعرا:

"قد سلبت الجسم والقلب معاً * وبَرَيْتِ العظمَ ممّا تلحظيــن *
فاردُدِي قلبَ عمِيــد واقبلِيّ * صلةَ الضِّعفَين ممّا ترتجيــن *

فأطرقت جميلة لقوله طويلا، ثمّ قالت: ويحك، ألست المعروف بالنسك المنسوب إلى الورع ؟ قال: بلى. ولكن نور وجهك سل جسمي، فتداركيني بكلمة تقيمين بها أودي. فهذا مقام اللائذ بك !"[2].

ب. الحوار

إنّ الحوار في هذه القصّة جاء ليعزّز السّرد فعندما يسكت السّرد يأتي الحوار ليحلّ محلّه ونحن نجده في بداية القصّة وفي نهايتها وبالتحديد في المقطع الثاني والمقطع الرابع.

وهو يقوم في الغالب على حوار جميلة مع الرجال الذين قصدتهم ليحلّوا لها مشكلها من جهة أو عندما دعتهم إليها لتحلّ مشكلتها معهم عند تأزّم وضعها فحملتهم على الدخول إلى التابوت من أبواب مختلفة عازلة حتّى لا تؤجّج الصّراع بينهم عليها.

وههنا ندرك أنّ الحوار قام بوظائف عديدة منها:

أ. وظيفة متابعة السرد والاستمرار فيه وهو لا يعدو في حقيقة الأمر أن يكون إلاّ محطّات معيّنة من محطات هذه القصّة على اختلاف مراحلها

ب. وظيفة في حبكة القصّة من حيث التدرّج نحو تأزمها ومن حيث التدرّج نحو انفراجها

---

1 المحاسن والأضداد، ص: 170.

2 المصدر نفسه، ص: 170.

ج. وظيفة في إثبات البيّنة على حقّها أوّلاً بالشهادة التي أدلى بها الناسك عند لقائه بها في أوّل الأمر وثانياً عند طمع الناسك بالفوز بها وفي إثبات الشهادة على حقّها عندما أدلى بها الرجال الآخرون عليه وهم بعد في التابوت في آخر الأمر.

وبذلك ساهم في سرد مراحل القصّة وفي إعطائها وظيفة التفسير والتعليل لأحداثها.

ج. الوصف

إنّه يتخلّل السرد والحوار وخاصّة في التغزّل بجمالها وكمالها بدءا بالناسك وختما بالملك، وكانت موضع إعجاب الجميع، وما كان تصرّف الرّجال على اختلافهم معها هذا التصرّف لو لم يكن إغراؤها كبيراً وهذا الوصف يتجاوز التعبير العاطفي عن الهوى إلى التصوير الحسّيّ بمفاتن جمالها وخاصّة في قول الناسك مرّة بالشعر ومرّة بالنثر ومنه

"إنّ نور وجهك سلّ جسمي فتداركيني بكلمة تقيمين بها أودي، فهذا مقام اللائذ بك"

وفي قوله أيضاً في المرة الثانية

"زرتك شوقا إلى رؤيتك وحنينا إلى قربك".

واللغة التي صاغ فيها السارد هذه القصّة رغم وضوحها في الغالب تتسم بسمات ثلاث:

1. سمة الإيجاز حيث اللفظ بقدر المعنى، ويتبدّى هذا في قوله

"فأتت الحاجب فشكت إليه فأعجب بها إعجابا شديدا وقال: إنّ لوجهك صورة أدفعها عن هذا ولا يجمل بمثلك الخصومة فهل لك في ضعفي مالك في ستر ورفق ؟ فقالت: سوءة لامرأة حرّة تميل إلى ريبة"[1].

2. سمة الدقة: حيث تتكلم المرأة مع كلّ شخصيّة من هذه الشخصيّات بالألفاظ التي تقتضيها المعاملة معه، فمع الناسك قالت: أيها المرائي المخادع اخرج مذموما مدحورا، ومع الحاجب قالت: سوءة لامرأة حرّة تميل إلى ريبة، ومع صاحب الشرطة ومع القاضي لم تقل شيئًا وكأن صمتها عن الكلام كان أقوى من الكلام، وكان غضبها على الناسك أكثر من غضبها على سواه فقد رمته أوّل الأمر بالمرائي المخادع ورمته في الأخير

1 **المحاسن والأضداد**، ص: 170.

بالزائر الجاني لأنّها ترى أنّه هو الجاني الأوّل والسبب المباشر الذي جرّ لها كلّ هذه الصعوبات والأزمات.

3. سمة العاطفة من ذلك ألفاظ الجمال والكمال ومفارقة النهى وذهاب الحياء ونور الوجه والإيجاب والنزول عند المسرة والأخذ بالقلب والجنون وقرّة العين والوصال والمضاحكة والملاطفة والحنين إلى القرب ومن ذلك أيضاً ألفاظ الأخلاق والدين مثل النسك والسخاء والرزق الحلال والورع والخداع والسوءة والظلامة وشاهدي عدل.

4. سمة الإيحاء فتكون إلى جانب الدلالة الظاهرة دلالة حافة وخاصّة في لفظ «جميلة» باعتباره اسما علي علم من النساء ولكن باعتباره كذلك علامة على جمال الخَلق أو الخُلق والذكاء وإذ استطاعت أن تبعث في كيان الرجال قوّة دافعة على الفعل وإن بتجاوز الأخلاق والأعراف أو لفظ «يأتي» باعتباره دالا على المجيء ولكن باعتباره دالا أيضاً على الإتيان من موضع الجماع في قولها

"فبعثت إلى الحاجب أن يأتيها"،

أو عبارة

"دعي فأجاب"

باعتبارها دالة على الاستجابة عموماً ولكن باعتبارها أيضاً دالة على الاستجابة لداعي ربّها خصوصاً في قولهم "أجاب داعي ربّه".

وهذا المعجم بسجلّيه العاطفي والأخلاقيّ خاصّة أمعن في الوصف والتصوير وهو يتراوح بين الوصف المادّي والتصوير النفسيّ فكان يتردّد بين الظاهر والباطن وبين ما يلاحظ بالبصر وما يحس بالشعور رغم غلبة استخدام المترادفات مثل: الجمال والكمال، ومثل الأخذ بالقلب والجنون ومثل المضاحكة والملاطفة ومثل النهى والحياء وغير ذلك من الألفاظ التي يقصد بها التأثير باللغة فضلاً عن التأثير بالأحداث حيث تتمّ المشاركة الوجدانية بين الباث والمتلقّي أو بين السارد والمسرود لهم فيغدو الخيط الرابط بينهم هو هذه المفاجآت غير المنتظرة، وهي مفاجآت مفعمة بالعجيب والمدهش فضلا عن تلك الألفاظ المتأججة بالانفعال والمترعة بالوجدان.

ولئن توخّى الخطاب الأنماط الثلاثة وهي السرد والحوار والوصف إلاّ أنّ السرد والحوار فيه أظهر ممّا يطبع القصّة بالحركة والتّسارع لأنّ الوصف من شأنه أن يطبعها بالبطء والتثاقل ولعلّ الموقف الوحيد الذي جاء فيه الوصف خاصّة هو قول السارد

"فلمّا نظر إلى جمالها وكمالها أخذت بمجامع قلبه وفارقه النهى وذهب عنه الحياء"[1]

بل لعلّه الموقف الوحيد الذي نجد فيه النظرة من خلف بشكل ظاهر.

د. الدّلالة

1. لقد عمد الجاحظ في هذا الكتاب إلى إيراد قصص عديدة اهتمّ فيها بالمرأة أو بالنساء فتحدّث عن محاسنهنّ وفضل التزوّج منهنّ وعن وفائهنّ وغدرهنّ وعن محاسن مكرهنّ ومساوئه فكان يقدّم اللوحات المتقابلة والمشاهد المتعاكسة حتّى نعرف ما تقوم عليه حقيقة الحياة وطبائع الموجودات من ثنائيات كالخير مقابل الشرّ والحسن مقابل القبح والكرم مقابل البخل والشجاعة مقابل الجبن، وإن هي إلاّ ثنائيات أقام آثاره على جلائها وبيان أنّ الوجه فيها لا يقوم بنفسه وإنّما هو يقوم بضديده، وهي مقابلات من شأنها أن تحافظ على توازن الحياة وبقاء الوجود.

ومن بين هذه القصص المتقابلة في الأثر ما جرى بعضها بحضور لقمان الذي حكم فيها حكمه العادل وذلك بمقياس الزمن الذي يعيش فيه أمّا القصّة الأولى فقامت على امرأة خبأت عشيقها في الحمل وطلبت من زوجها أن يحمل المتاع فإذا بأثر بلل أحسّ به على ظهره فحطّ الحمل وتفقّد البلل ثمّ فتح المتاع فإذا بغلام يقفز منه ويأخذ في العدو فاحتكم القوم إلى لقمان فأمر بأن يعود الغلام إلى ما كان فيه في الحمل ويربط بعنق المرأة ثمّ تركهما حتّى ماتا.

وأمّا الثانية فقد اتّفقت امرأة مع عشيقها أن تتماوت وأن يضعوا عليها الصخر حتّى يأتي هو بعد ذلك لاستخراجها —وقد ظنّها أهلها أنّها ماتت— فيأخذها معه ويكملان بقيّة حياتهما معاً. ولكن الزوج والأبناء ما لبثوا أن تعرفوا عليها فشكوا أمرها إلى لقمان فأمر أن تحفر لها حفرة عميقة على نحو ما فعلت لنفسها أوّل الأمر وأن توضع فيها حتّى ماتت أمّا عشيقها فأمر بأن تقطع ثنياه من ذكره حتّى مات.

إنّ هاتين القصتين تدوران حول المرأة العاشقة التي تعاملت مع عشيقها بطريقة بدائية فكان ما صنعته من ألوان الحيلة قد عاد عليها بالوبال حتّى حكم عليها بالموت بنفس الطريقة التي احتالت بها ليكون فيها منجاتها وقد كان لقمان هو الحاكم العدل في القصّة الأولى والثانية وجرت

---

1 **المحاسن والأضداد**، ص: 81.

أحداثها على مرأى ومسمع منه ممّا يدلّ على أنّه كان شاهدا عليهما في كلّ ما صنعتاه ولا حاجة له باستدعاء شاهدي عدل لينظر فيهما بل كان هو الشاهد وهو الحكم وهو المنفذ وقد تجمعت في يده كلّ السّلط لإجراء حكمه وإنجاز أمره.

كما اختار الجاحظ أيضاً للدلالة على محاسن مكر النساء القصص العجيبة من دائرة الملوك الذين يستخدمون المرأة وسيلة من وسائل القضاء على المنافسين والأعداء وتعود في مجملها إلى تاريخ فارس وإلى تاريخ العرب المتاخمين للفرس، ومن أهمّ هؤلاء النساء شيرين زوجة أبرويز وقد دعاها ربيبها بعد قتل أبيه أن تستجيب لرغباته فامتنعت عليه وأبت إلاّ أن تطالبه برد أموالها والتبرئ ممّا قذفها به أمام كبرائه وأن يفتح لها الناووس حيث دفن زوجها وكانت قد عمدت إلى سمّ فشربته وماتت وهي على قبر زوجها وكذلك الأمر مع الزباء التي ورثت الملك بعد مقتل عمها، وقد قتله جذيمة الأبرش الذي طلب من الزباء أن تصله فأظهرت الموافقة أوّل الأمر وطلبت منه المجيء، فما كان منه إلاّ أن قصدها في مملكتها وكان يظنّ أنّها ستلقاه بالترحاب والتبجيل إلاّ أنّها احتالت عليه فأدخلته قصرها وأمرت الجواري بالتراكم عليه حتّى قتلنه ولكن الزباء ما لبثت طويلا حتّى وقعت في غرام غريمها الذي أظهر لها التودّد والملاطفة فأرادت التزوّج منه فطلب منها السماح له بالسفر لأموال له في الخارج عليه أن يستجلبها فسمحت له بذلك إلاّ أنّه احتال عليها بحيلة الجنود الذين حملتهم الجمال على أنّها هدايا ومتاع آثرها بها وأمر بدخولها القصر، فلمّا حطوا الأحمال في قصرها خرج الرجال من الأحمال وقتلوا جميع من في القصر وهمّ عمرو بقتل الزباء إلاّ أنّها مصّت فصّا من فصوصها وكان مسموما وقالت:

"بيدي لا بيدك يا عمرو ولا بيدي العبد" فماتت ومع ذلك عمد عمرو إلى ضربها بالسّيف والتّمثيل بها وهو يقول شعرا:

ولو رأوني وسيفي يوم أدخلـــه * في جوف زباء ماتوا كلّهم فرحـــا

هكذا استطاع الجاحظ أن يصوّر النساء في مكرهنّ ما قبح منه وساء مخرجه وما حسن منه ونجح مخرجه، ولا نخال أنّه يقصد إدهاشنا بهذه القصص عن النساء بقدر ما يقصد إمتاعنا بمضمونها.

2. ونحن نجد ما يتفق مع هذه القصّة في التراث العربيّ وههنا نتساءل عن وجوه التقاطع بينها لا من خلال ما أخذت القصّة الثانية عن القصّة الأولى حتّى تتماهى معها ولكن من خلال الاختلاف عنها في أساس موضوعها

ومجرى أحداثها فإذا التناص لا يكمن في التواصل اللغويّ والتوافق الفنّيّ بقدر ما يكمن في تشابه الرؤية إلى الحياة والوجود مهما اختلف الزمان وتعدد المكان.

وفي قصّة «زوجة الأعرابي ومعاوية» في أخبار النساء لابن قيم الجوزية ما يدلّ على هذا التقاطع بين القصتين، فقد تزوّجت المرأة من أعرابي مثلها، فلمّا رآها مروان بن الحكم —وقد جاءه زوجها يتظلّم له- أعجب بها وبجمالها فطلقها من زوجها وتزوّجها عنه كرها، فشكاه الرجل إلى معاوية بن أبي سفيان فنالت من الخليفة إعجابه أيضاً وطلب من زوجها أن يتزوّجها بدلا عنه مقابل مال يأخذه فرفض وطلب من المرأة أن تبتّ في الأمر فإن هي فضّلت زوجها خرجت معه وإن هي فضّلت المال والجاه طلّقته وتزوّجت معاوية إلاّ أنّها فضّلت زوجها البدوي على سواه رغم فقره وقلّة جاهه.

وهنا يتجلّى هذا التقاطع بين القصتين، فإذا قامت الأولى على امرأة مدنية فقد قامت الثانية على امرأة بدوية، وإذا كانت المرأة الأولى قد راودها رجال أربعة فقد راود هذه البدوية رجلان لهما كلّ الجاه والسلطان وهما الأمير والخليفة وإذا فضلت الأولى زوجها المتوفّى على أيّ أحد سواه وظلّت له وفيّة مخلصة فقد فضّلت المرأة الثانية زوجها رغم بداوته وفقره وكان الوفاء من أكبر الأسباب في هذا التفضيل والاختيار فقالت

"إنّ لي معه صحبة قديمة لا تنسى ومحبّة لا تبلى وأنا أحقّ بمن صبر معه في الضراء كما تنعّمت معه في السراء"[1].

وهذه القصص تتفق في مسيرة أحداثها كما تتفق في النتائج التي وصلت إليها ولكنّها تختلف بعد ذلك في شخصيّاتها ومراتبهم الاجتماعيّة ووظائفهم السياسيّة. وهي تختلف بالخصوص في كيفيّات طلباتهم والتعبير عن رغباتهم، ولعلّ المرأة التي تكون موضوع اشتهاء الرجال في التراث متواترة ممّا يدلّ على قيمة الجمال وإغرائه سواء كان هذا في الرجال مع يوسف بن يعقوب وفضلون العابد أو في النساء مع جميلة امرأة الناسك هذه وسعدى امرأة الأعرابي ولولا شيء من العفة والورع لعرف هؤلاء النساء

1 **أخبار النساء**، ص: 200.

وتجد هذه القصة نفسها في «**العنوان في الاحتراز من مكائد النسوان**» لعلي الأبوصيري بن البتنوني (تـ 900 هـ) تحقيق محمّد التمونجي، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 2، بيروت — لبنان، 1989، ص ص: 195-201.

أنواعاً من الرجال ولما بقين مخلصات وفيّات لأحد منهم. وبهذا الاعتبار فقصص النساء في التراث حسب المنهج السيميائي آخذ بعضه من بعض ودال بعضه على بعض فكأن قصّة هاتين المرأتين قصّة واحدة وغيرهما كثير بل لعلّ قصص النساء قصّة مفتوحة قابلة للزيادة والتطوير وكأن كتابتها لم تستكمل ولا انتهت بعد (Inachevé).

3. ولقد قدّمت هذه القصّة لشفاء وال خطير من سهاده وأرقه وكان للوالي وللملك دور فيها، فالأوّل بالإنصات والدهشة ثمّ بالإعجاب والموافقة بقوله

"للّه درّ ما أحسن ما احتالت لاستخراج حقّها"

وأمّا الثاني فقد شاهد حيلتها وعاين نتائجها فضمن لها حقّها وهو لم يضمن لها حقّها لولا أن رأى العدل فيه فكان أن ناصرها من حيث يناصر العدل ويسهم في إقراره.

وقد تحوّل الناسك في القصّة من متمسّك بالدين إلى متعلّق بالدنيا وانتقل الحاجب من مناصر لحقوق الناس إلى مستأثر بضعف وضعها وحاجتها إليه وتحوّل صاحب الشرطة من المطالبة بشاهدي عدل على مالها إلى تمكينها من حقّها عند الرضى به لا بقوّة القانون بل بقوّة السلطان وتحوّل القاضي من حريص على ردّ الحقوق الشرعيّة إلى طلب الوصال منها وإغنائها الدهر ولم يكن الرجال الثلاثة قد يئسوا مع ذلك من وصالها فاستجابوا لها جميعاً حين دعتهم إلى بيتها ولكنّها لم تدعهم لتمكنهم من رغباتهم بل لتتمكّن من تنفيذ رغباتها فيهم فكان أن أدخلتهم التابوت جميعاً واحداً بعد واحد حتّى أقرّوا فأخرجتهم لا لينعموا بحرّية الحياة بل ليقفوا بين يدي السلطان ويقاضيهم على خبث مقاصدهم في إنصافها من ظلم الناسك فزادوها ظلما وتعسّفا فيه ولئن سكت النصّ عنهم —وقد بلغوا هذه النقطة القصوى في مسيرة القصّة— فللقارئ أو المتلقّي أن يذهب إلى نهاية القصّة ويتخيّل لها من الأحداث الأخرى ما يمكن أن يتخيّل، فإذا بها لا تقف عند حدود الملفوظ بل لتتجاوزه إلى حدود أبعد هي حدود المحتمل والمتوقّع فيكون للنصّ امتدادات على مستويين على مستوى القصّة ذاتها والزيادة في أحداثها والوصول بها إلى أقصى درجاتها من التشعّب والتفصيل وعلى مستوى النظر في الحيلة وإمكانيّة وقوعها واحتمال حصولها في واقع الناس والجماعة وإذا بها لا تسرد الأحداث ولا تقرّر واقعا بل تتخيّل أحداثا أخرى وتصنع واقعا جديداً فتكون مشوّقة بأحداثها التي تصاغ منها وبالشخصيّات النموذجية التي تعتمد عليها وبنتائجها المؤثرة التي تنتهي إليها وكلّما كانت القصّة نموذجيّة بنوعية

شخصيّاتها وطابع أحداثها وخصوصيّة نتائجها كانت أقدر على تبليغ الحكمة بإنارة العقول وتهذيب النفوس وتقويم السلوك.

4. لعلّ شعريّة هذه القصّة أن تتمثّل عندنا فوق وظيفتها الجماليّة وأدائها الفنّيّ في بطولة هذه المرأة التي أخلصت لدينها وأخلصت لزوجها وحاولت أن تستردّ مالها أوّل الأمر بالطرق المشروعة ولكنها لم تلق أذنا صاغية إذ بعد أن كانت ذاتا تطالب بالمال من الرّجال أصبحت موضوع اشتهاء لهؤلاء الرجال فظلوا يراهنون عليها جميعاً وعلى اكتسابها والفوز بجمالها ويقول (René GIRARD) تبيّنت رغبتين محاكيتين:

- رغبة لا تولّد الصراع لأنّه لا وجود لاحتكاك مباشر بين النموذج والمحاكي.
- رغبة تولد الصراع لأنّها من حاجات المنافس مباشرة، وهي الرغبة مثلاً في نفس المرأة أو في نفس الغذاء أو في نفس الأشياء أليس كذلك؟[1] لذلك كلّه، احتالت عليهم بحيلتها التي نصبتها لهم حتّى يكفّوا عن التنافس بينهم الصّراع على ذاتها لأنّ التنافس المتولّد عن طريق المحاكاة لمرغوب واحد سيغدو خالقا للصراع والعنف كما يقول (René GIRARD) في كتابه «**العنف والمقدّس**»[2]، ونحن إنّما ندهش من هذه الحيلة العجيبة التي اهتدت إليها، ولم تكن هذه الحيلة عجيبة لو لم تكن القصّة عجيبة وكانت غرابة الوسيلة المتوخاة فيها من غرابة القصّة التي جرت فيها.

وبعد فنحن لا نستطيع أن ننكر الأزمة التي أزمتها المرأة وأنواع الصراع التي عانتها في نفسها بين دافعين غلابين من جهة وبينها وبين هؤلاء الرجال الذين يمثّلون السلطان والنفوذ من جهة أخرى فكان صراعها مع سلطة السياسة في الحاجب ومع سلطة الدين في الناسك، وسلطة القاضي في القضاء، ورغم ما ترمز إليه هذه السلط من مظاهر القوة المشبوهة في المجتمع لغلبة

---

1 « J'ai distingué deux désirs mimétiques 1e le désir sans rival parce qu'il n y a pas de contact entre le modèle et l'imitateur. 2e le désir qui suscite la rivalité parce qu'il est directement de l'objet du rival, désir de la même femme, désir du même, désir de la même nourriture, désir des mêmes objets, n'est ce pas ?» voir le premier chapitre sous titre: Le désir mimétique et la rivalité, in «*La violence et le sacré* » de René GIRARD.

2 Schématiquement, plus la tension vers l'objet est forte, plus l'indifférenciation entre A et B est importante. Or, pour René Girard, c'est cette indifférenciation des individus qui est porteur de violence (au travers de la tension vers un même objet). Finalement, cette rivalité mimétique ainsi engendrée va être créatrice de conflit et de violence.

المراوغة والاحتيال عليها ولانفصام ظاهرها عن باطنها، متفقة أو تكاد على تغليب سلطان الشهوة على سلطان العقل وسلطان الغريزة على سلطان الدين وكانت هذه المرأة بحيلتها التي أوقعتهم في الهزيمة ألطف ذكاء وأعزّ منالا من الرجال على كثرتهم والجاحظ إنّما يعبّر عن إعجابه بهذه البطولات النسائيّة التي التقط لنا قصصها أو نوادرها إن في **المحاسن والأضداد** وإن في **البخلاء والحيوان** وغيرها من الآثار وكان مناصراً خاصّة للمرأة الذكيّة الحازمة التي تقتدر على تجاوز الأزمات وتحقيق الرغبات ممّا يجعلنا ندرك المفارقة البالغة أحياناً بين السلطان في عدله وإنصافه وبين ممثّلي السلطان وأعوانه في عدم تورّعهم عن اقتناص الفرص وترهيب النفوس لإرضاء شهواتهم وتحقيق نزواتهم. وكان لا بدّ من تدخّل المؤسّسة الرسميّة لإيقاف هذا العنف[1]. فكان أن لجأت إلى الملك في نهاية المطاف للانتصاف منهم واسترداد حقّها واسترجاع مالها.

1 انظر تفريقه بين العنف المؤسساتيّ المقبول من الجميع والعنف غير المؤسساتيّ الذي لا يقبل، ولا بدّ من سلطة لإيقاف هذا النوع من العنف كالتعدّي على الأعراض وهتك المقدّسات. «**العنف والمقدّس**».



العلامة المعتزليّة
في النّادرة الجاحظيّة

محمّد بن عياد
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

المقدّمة

يتميّز الجاحظ –الأديب الموسوعيّ– بكونه أديباً تأمّل في كلّ ما يحيط به وتدبّره، ثمّ قدّره ونظره، فنشأت عن ذلك رؤية كونيّة شاملة إلى الكون صارت موضوعاً مناسباً للتّحليل العلاميّ من جهة أنّ عناصرها دالّة ومستدَلٌّ بها على فهم كنه الوجود.

فالعلامة الجاحظيّة –التي نقصد في هذا البحث– تعني استواء الكون كلّه مادّة خاماً للتّدبّر العلاميّ، لأنّ فهم الكون –نظاماً رؤيويًّا متماسكاً– من شأنه أن يمهّد لنا السّبيل لاكتناه العوامل المؤسّسة لهذه الرّؤية وما ترمي إليه من غايات. وتلك نافذة تفتح لنا أفق التّأويل الدّقيق لمجمل مواقف الجاحظ الأدبيّة في مفهومها العامّ، وتربطها بمستندها الفكريّ والإبستيمولوجيّ الصّادرة عنه.

ثمّ هي نافذة تتيح لنا إعادة النّظر في بعض المسلّمات التي دأب أغلب النّقّاد على إقرارها وترويجها، من قبيل سخرية الجاحظ من نموذج البخيل، وتشبّعه بالرّوح العلميّة في دراسة الحيوان، وردّه على الشعوبيّة المتربّصة الدّوائر بالسّلالة العربيّة، وما شابه ذلك من أحكام لا ترتدّ إلى المعين الفكريّ والمذهبيّ الذي منه ينطلق الجاحظ عن قصد أو غير قصد.

البيان الجاحظيّ

إنّ جوهر عملنا يتمثّل في ربط رؤية الجاحظ الفكريّة –المتشكّلة من خلال بعض العلامات– بأصول الفلسفة المعتزليّة كما توضّحها فكرة البيان الجاحظيّة، وذلك للوصول إلى تفهّم للنّظام الدّاخليّ المتأسّس عليه هذا التّراث مرتبطاً بالنّسق الثّقافيّ الذي صدر عنه[1].

---

1 هذه المقاربة مستوحاة من كتاب إدريس بلمليّح، **الرّؤية البيانيّة عند الجاحظ**، منشورات دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، ط. 1، 1984. انظر: **الكتاب المذكور**، ص: 25 (التّمهيد).

ولئن اختلفت عناصر الكون بين إنسان وحيوان ونبات وجماد، فما يجمع بينها داخل نسق فكريّ أو منظومة واحدة إنّما هو كون العالَم كلِّهِ نظاماً إشاريًّا دالاًّ. وبمعنى آخر، فإنّ الجامع بينها هو الإفصاحُ والتّعبير أي البيان. والإفصاح عند الجاحظ يكون بأدوات خمس هي كالآتي:

- اللّفظ: وهو الكلامّ المنطوق بصفته أداة تواصل وتعبير.
- الإشارة: وهي نوعان، ما فيه تحرّيكُ جارِحة مع الكلام، وما فيه تحرّيك جارِحة بغير كلام.
- العَقد: ويعني استعمال أصابع اليد للعدّ والحساب، وبعضهم يراه جزءاً من الإشارة.
- الخطّ: بما هو كتابة يدويّة ووسائل أخرى إثباتيّة (كالنّحت والنّقش) تُدركها العينُ على سطح المكان.
- النُّصْبة: وهي

"الحالُ النّاطقة بغير اللّفظ والمشيرة بغير اليد"[1].

يبدو بعض هذه الأدوات مُفصحاً بالعبارة، وبعضها الآخر مفصحاً بالحركة، فيما يُفصح الباقي باطنيًّا عن نفسه من تلقائه. ولكنّ كلّ هذه الأدوات تؤدّي معنى الحكمة التي أودعها الله فيها، وهي حكمة لا يقدر على تمثّلها غير الإنسان[2].

ومن هنا، أمْكَن أنِ نستبين مستويات ثلاثة متمايزة من الدّلالة العلاميّة الجاحظيّة: ما يتنزّل أوّلاً على نطاق العلاقة بين الخالق العادل والإنسان الحرّ المسؤول عن أعماله، وما يتنزّل ثانياً على نطاق العلاقة بين العالَم ومُوجِده، فالعالَم دلالةٌ واضحة وبرهان قاطع على وجود الخالق، وما يتنزّل ثالثاً على نطاق العلاقة بين العالَم والإنسان. فالثّاني مطالَب —كما ينصّ على

---

1 الجاحظ، **البيان والتّبيين**، في ثلاثة أجزاء، تقديم حسن السّندوبي، دار الفكر، بيروت، (د. ت.)، I/81.

2 لاحظ هنا أنّ السّيميائيّة علمًا حديثًا لا تقدّر العلامة من حيث هي بل من جهة كون دلالتها مستوعَبَةً عن طريق التّجربة والتّمثّل الفينومينولوجيّ. يقول سعيد بنكراد عن الكيانات الدالّة هي "لا تدلّ من تلقاء نفسها لأنّها تختزن داخلها معانيَ مسبقة وموجودة بشكل سابق على ظهور السّلوك الإنسانيّ المتفصل في وحدات دالّة، إنّها دالّة في حدود وجود ثقافة تسند مجمل دلالاتها التّقريريّة والإيحائيّة على حدّ سواء. وبعبارة أخرى إنّها دالّة في حدود قدرتنا على استحضار الحقل الثّقافيّ الذي نستند إليه من أجل الحكم على الظّواهر أو تأويل الوقائع أو فهم القيم وإدراكها". **السّميائيّات: مفاهيمها وتطبيقاتها**، سلسلة شرفات، عدد: 11، منشورات الزّمن، الرّباط، 2003، فصل: «السّميائيّات وموضوعها»، ص: 32.

ذلك الفكر المعتزليّ- بالنّظر العقليّ الإدراكيّ المتدبّر بما يجعله متبيِّناً مستدلاًّ، وبما يجعل الأوّل دليلاً وبياناً.

ولا مراء في أنّ دلالة العلامة ترتبط -على وجه العموم- بالفكر المعتزليّ، وترتبط -على وجه الخصوص- بالمبادئ الخمسة التي ينهض عليها هذا الفكر. وسنحاول في ما يلي استجلاء العلاقة بين العلامة الجاحظيّة في نصّ **البخلاء** وبعض أصولها المعتزليّة التي تنهض عليها.

I. العلامة دالّة على التّوحيد

نشأ علم الكلام -ومنه الاعتزال- لدعم فكرة التّوحيد، إذ صادف أنّ بعض آيات القرآن التبس فهمها. فبعضها لا يخلو من تعبير يوهم بالشّبه بين الخالق والإنسان، من مثل قوله تعالى: ﴿ثمّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْش﴾[1] و﴿يَدُ اللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2]. يقول ابن خلدون: "عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتّناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النّقل [...] وذلك أنّ القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتّنزيه المطلق الظّاهر الدّلالة من غير تأويل في آي كثيرة، وهي سُلُوبٌ كلّها وصريحة في بابها، فوجب الإيمان بها ووقع في كلام الشّارع صلوات اللّه عليه وكلام الصّحابة والتّابعين تفسيرها على ظاهرها ثمّ وردت في القرآن آيٌ أخرى قليلة تُوهِمُ التّشبيه وقضوا بأنّ الآيات من كلام اللّه فآمنوا بها ولم يتعرّضوا لمعناها ببحث ولا تأويل"[3].

ولكنّ المعتزلة لم يرضوا بالمعاني الظّاهرة لبعض الآيات القرآنيّة، فحملوها محملَ المجاز، وأوّلوها تأويلاً يتماشى ونظرتَهم إلى التّوحيد. وانتهوا إلى أنّ حقيقة اللّه فرديّة لا تكثُّر فيها، فلم يميّزوا بين الذّات والصّفات لأنّهما جهتان تمثّلان كتلةً غيرَ قابلة للتّجزئة، فعطّلوا نسبة الصّفة إلى اللّه في تأويلهم لبعض الآيات التّشبيهيّة، ولذلك سُمُّوا بالمعطّلة. "لقد اختار المعتزلة القول بأنّ هذه الصّفات ليست شيئًا آخر غير ذاته، بل هي عينُها، فليس هناك غير شيء واحد هو «ذات» اللّه، فإذا قيل: إنّ اللّه قادر، عالِم، حيّ، مريد، كان معنى ذلك أنّه قادر بذاته لا بقدرة، عالِم بذاته لا بعلم، حيّ بذاته لا بحياة، مريد

---

1 الأعراف 7: 54.

2 الفتح 48: 10.

3 في كتابه: **المقدّمة**، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (د. ت.)، الفصل العاشر: «في علم الكلام»، ص: 463.

بذاته لا بإرادة"[1]. ومن نتائج ذلك أن عدّوا القرآن من خلق الله، فلا يمكن أن يُعتبر كلامَ الله أيّ صفة من صفاته، لأنّ في ذلك مساساً بوحدانيّته.

وفي بخلاء الجاحظ نماذج بشريّة دالّة —من خلال سلوك غريب تأتيه— على ما يمكن أن نقرّبه معرفيًّا من معنى التّوحيد. فالله لم يخلق النّاس سدًى، ولا هو أراد بهم شرًّا، إنّما أفعاله كلّها حسنة. وهنا يسأل المرء: لماذا خلق الله إذن الدّميم والقبيح والبخيل؟ أليس في ذلك ضرر بغيرهم من الأسوياء خَلْقاً وخُلُقاً؟ ثمّ إنّ الله لا يكتفي بخلق البخيل بل يجعله داعياً إلى مذهب البخل وإماماً فيه وقدوةً لوارثه. قال الجاحظ:

"زعموا أنّ رجلاً قد بلغ في البخل غايته وصار إماماً [...] فلمّا مات وظنّوا أنّهم قد استراحوا منه، قدِم ابنه فاستولى على ماله وداره، ثمّ قال: ما كان أُدْمُ أبي، فإنّ أكثَرَ الفسادَ فإنّما يكون في الإدام. قالوا: كان يتأدّم بجبنة عنده. قال: أرونيها، فإذا فيها حزّ كالجدول من أثر مسح اللّقمة [...] قال: لو علمتُ ذلك ما صلّيتُ عليه. قالوا: فأنت كيف تريد أن تصنع؟ قال: أضعها من بعيد، فأشير إليه باللّقمة"[2].

فلماذا خلق الله المنكَرَ فعلُه ومكّنه من الكلام والدّعوة إلى مذهبه؟ جوابُ المعتزلة هنا أنّ استحسان ما نستحسنه من الله ليس من جهة المرآى والمنظر، إنّما هو من جهة الحكمة. ففي المكاره حكمة لأنّ النّاس بفعل المصائب التي تحلّ بهم "يتّعظون ويجتنبون المعاصي والكبائر، هذا إلى جانب ما يعوّضهم الله به عن ذلك في الدّنيا والآخرة [...] ومعنى هذا أنّ الآلام لا يمكن أن تكون قبيحة في جميع جوانبها، بل إنّ فيها وجهَ حكمةٍ يتّضح ممّا ذكرناه ووجهَ عدلٍ يقتضي أنّ الله لا يصدر عنه الشرّ أو الظّلم"[3].

فلو قلنا لِمَ خلق الله البخيل مثلاً نكون قد نقدنا صفة الخلق لديه ومسسنا بوحدانيّته، ففعله وذاته مجتمعَيْن كلٌّ لا يتجزّأ أبداً. ولئن كان بخيل الجاحظ ممجوجَ السّلوك، فإنّه —لحسن تدبيره وكثرة توفيره وحكمة تصرّفه— محقّق لقيمة العقل، تلك المنيحة التي أودعها الله في عباده ليتبيّنوا طريق الصّلاح في حياتهم. وفي هذا الموقف تثمين مبدئيّ للعقل الذي قال المعتزلة بأوّليّته وأسّسوا عليه مذهبهم. فاعتمدوا ضربًا من التّأويل خلافاً لما دأب عليه أهل النّقل والسّنّة إذ يقتصرون على ما يُفهم من ظاهر القرآن والحديث.

1 حسين مروّة، **النّزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، دار الفارابي، بيروت، ط. 3، 1980، ج. 1، ص: 659.

2 **البخلاء**، دار صادر، بيروت، ط. 1، (منقّحة) 2000، ص: 103.

3 إدريس بلمليح، **الرّؤية البيانيّة عند الجاحظ**، ص: 70.

إنّ أصحاب مذهب الاعتزال لا يخرجون عن غاية الدّفاع عن العقيدة الإسلاميّة إذ منطلقهم هو الإقرار بصحّتها ثمّ دعمُها بالحجّة العقليّة والبرهان الفكريّ. وهم في ذلك يخالفون عامّة الفلاسفة الذين يتدبّرون المسائل تدبُّرًا مجرّدًا ويسايرون البراهين مهما أدّت إليه من نتائجها "وما تحدَّثَ فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثًا عن الحقّ فيها. فالتّعليل بالدّليل بعد أن لم يكن معلومًا هو شأن الفلسفة، بل إنّما هو التماس حجّة عقليّة تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السّلف فيها وتدفع شُبَهَ أهل البدع عنها الذين زعموا أنّ مداركهم فيها عقليّة وذلك بعد أن تُفْرَضَ صحيحةً بالأدلّة النقليّة"[1].

وبَيّنٌ هنا أنّ الموقف الجاحظيّ قائمٌ على أساس معتزليّ مناهض للفلسفة. ففي تثمين بعض النّماذج السّلوكيّة الشاذّة حرصٌ من جانب الجاحظ على الإقرار بحكمة الله من إنشاء خَلْقِه المختلفة طباعهم، ذلك لأنّ استدلاله ليس من قبيل التّشكيك في طبيعة الحكمة الإلهيّة. أمّا "النّظر في مسائل الطبيعيّات والإلهيّات بالتّصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس أنظار المتكلّمين"[2].

II. العلامة دالّة على العدل

من المتداول في المعرفة السيميائيّة أنّ العلامات تساعد —عبر تشكّلاتها المختلفة– على صياغة سائر أنماط التّواصل الاجتماعيّ. وهي علامات قابلة لأن تُقَسَّم إلى صنفين: نذكر أوّلاً العلامة الدالّة على الهويّة من مثل «الشّارة» (L'insigne) و«الشّعار» (Les armoiries) و«الوسام» و«الوشام» و«الزّينة»، ونذكر ثانياً السّنن الدالّ على السّلوك الاجتماعيّ من قبيل آداب التّعامل والطقوس والشّعائر والبَوْنِيّة[3] (La proxémique)، فهذه كلها عناصرُ تشكّل تشخيصاً لوضع اجتماعيّ يتحدّد إمّا بالهويّة علامةً ثابتة أو بالتّعامل علامةً حركيّة.

ففي نادرة العراقيّ والمروزيّ، كان الثّانيّ كثيراً ما يقول للأوّل:

"ليت أنّي قد رأيتك بمرو، حتّى أكافئك لقديم إحسانك وما تجدّد لي من البرّ في كلّ قَدْمَة. فأمّا هاهنا، فقد أغناك الله عنّي"[4].

---

1 **المقدّمة**، الفصل الحادي والعشرون «في علم الإلهيّات»، ص: 495.

2 **المرجع نفسه**، ص: 496.

3 ترجمة يقترحها محمّد العماري لمصطلح « La proxémique »، انظر: ترجمته لمقال «بيار غيرو» Pierre GUIRAUD، **سيميائيّات التّواصل الاجتماعيّ**، مجلّة **علامات** (المغربيّة)، مكناس، العدد: 12، السّنة 1999.

4 **البخلاء**، ص: 23.

فقرب المسافة بين الطّالب والمطلوب لا تتيح –في السّنن الاجتماعيّ– إسداء المعونة. وبعدُ المسافة هو الذي يوجبها. فقد خضع التّعامل بين الرّجلين للقياس المنطقيّ عن طريق الاستدلال، لقاءَ اتّفاق ضمنيّ بينهما على دور المسافة في العمليّة التواصليّة.

ثمّ إنّ السّنن الثّاني المؤثّر في العمليّة التواصليّة هو اللّباس. فقد رمى العراقيّ بالقناع ثمّ ثنّى بانتزاع العمامة وانتسب، ثمّ أكمل بنزع القلنسوّة. ومعنى ذلك أنّ العلامة نهضت بدور عكسيّ، فبدل أن تكون علامةً "تتّسع دلالتها لتشمل تجمّعات كبرى كالمدينة أو الإقليم أو الأمّة"[1]، غدت وسيلة تنكير فاقتضى الأمر خلعها للانتساب. وعمليّة نزع العراقيّ بعضَ ما يلبسه يريد أن يستثير بها في ذهن المروزيّ صورة الصّديق الذي بادله الودّ يوماً، فلكي تُفهَم العلامةُ فإنّ "حالة الإدراك المباشر ذاتها تقتضي، بشكل ضمنيّ، سيرورةً افتراضيّة قائمة على وجود خطط سابقة يمكن من خلالها التّعرّف على الشّيء باعتباره نسخة مستمدّة من نموذج عامّ، أي تصنيفه ضمن أقسام عامّة ومجرّدة موجودة بشكل سابق في الذّهن. ذلك أنّ التّصنيف في هذه الحالة، كما في جميع الحالات، هو سيرورة تجريديّة في المقام الأوّل"[2].

تلك هي إذن الصّورة الرمزيّة التي أرادها العراقيّ ماثلة في ذهن المروزيّ، ولكنّه لم يفلح في ذلك. لقد أراد الجاحظ للمروزيّ أن يصطنع مواقفه بنفسه، فليس في حديثه أيّ إشارة إلى أنّ القدر شاء له أن يُنْكِرَ العراقيّ، إنّما هو يبني موقفه اختياراً بالاستناد إلى ما يُفاجئه به العراقيّ. ولقد أراد كذلك لهذا العراقيّ أن يقع في مأزق لأنّه لم يُحسن الاختيار ولم يقدّر الصّديق حقّ قدره، واللّئيم حقّ قدره، فإذا به يقع فريسة للغشّ والغدر.

والصّورة الرمزيّة كتلويّة بالضّرورة، لا بمعنى أنّها تجمّع الأشياء المتناثرة التي كانت في الأصل طرائق قِدَدًا، فهذا أمر حاصل، إنّما هي بمعنى أنّها جوهريّة. ذلك أنّ وجود الشّيء في ذاته لا حقيقة له، بل هذه محصّلةٌ من تجميع الأجزاء وحدةً متماسكةً وخاضعة للإدراك الذّاتيّ في آن معاً[3].

1 مقال العماري السّابق الذّكر، ص: 45.

2 سعيد بنكراد، «التّأويل بين الكشف والتّعدّد ولانهائيّة الدّلالات»، مجلّة علامات (المغربيّة)، مكناس، العدد: 25، السّنة 2006، ص: 13.

3 انظر: جاكلين روس (J. Russ)، *Dictionnaire de Philosophie*، منشورات Bordas، باريس، 1991، مادّة « Entité »، ص: 88.

إنّه تحقيق لمبدأ العدل الإلهيّ "لأنّه لا يُعْقَل أن يكون المكلَّف مسؤولاً عن فعله وهو في نفس الوقت مسلوب الحرّية غير قادر على هذا الفعل. ومن ثمّ، نفى المعتزلة القضاءَ والقدر بمفهومها السلبيّ الذي يجعل الإنسان يتوهّم أو يعتقد أنّه مسيَّر لا مخيَّر [...] لأنّ في هذا الأمر ما يكفي لتصوّر الإخلال بالواجب"[1] من جانب الخالق وانتفاء مسؤوليّة المخلوق عن فعله.

بدت ردود فعل العراقيّ إذن شَتاتاً من المواقف المتناثرة ولكنّها ولّت وجهها عموماً شطر فكرة المركز، أي "الكمّ الدّلاليّ المفترض الذي تقود إليه كلّ العناصر المتحققة من خلال رحلة تقليصيّة تعود بالعالَم المفصَّل إلى حالة تجريديّة قصوى تمثّل المضمون الدّلاليّ الكلّيّ للنصّ [...] فالنّصّ عبارة عن مجموعة من الدّوالّ التّائهة المتملّصة باستمرار من مدلولاتها ضمن لعبة تأجيل أبديّة. واستناداً إلى هذه اللّعبة الدّائمة يشكّل غياب المدلول النّهائيّ لعباً لامحدوداً، أي تدميراً للوجود اللاّهوتيّ لميتافيزيقا الحضور"[2]. ميتافيزيقا الحضور متمثّلة في نادرة العراقيّ والمروزيّ في معاودة الأوّل نزع بضع الشّارات ولكنّ المدلول النّهائيّ التّجريديّ الكلّيّ هو في عدالة الغيب إزاء تصرّف الإنسان معنًى أقصى ينزع إليه مجموع الدّوالّ الموصوفة بالتّائهة.

ويمكن أن نستنتج من هذا كلّه أنّ الجاحظ المعتزليّ يقرّ مقولة حكميّة مفادها أنّ من تخلّى عن حقّه ضاع منه، نافياً بذلك أن يكون الخضوع مثلاً لطرف من الأطراف قدراً محتوماً، إنّما هو وعي وإرادة. والإشارة هنا واضحة إلى نقد ما أقدَمَ عليه السّواد الأعظم من النّاس من إيثار للسّلامة وشجبٍ للفِتَن والصّراعات على السّلطة واعتبار مصلحة المسلمين في الجنوح إلى السّلم والأخذ بالأمر الواقع وقبول سلطة الحاكم المسلم أيًّا كانت[3] بحجّة أنّ طغيان الحاكم أمر محتوم ومقدَّر.

ويقودنا الحديث عن المقولة الحكميّة إلى استحضار مفهوم تجربتَيْ الأنا والذّات وهما مختلفتان. فإذا كان الأنا (Le moi) هو الكيانَ الحاملَ لأعباء التّجربة النسبيّة فرديّة كانت أو جماعيّة، فإنّ الذّات (Le sujet) هو الكيان الحاملُ لأعباء التّجربة الإنسانيّة ولكلّ وقائع الكون. وهذا ما يفسّر انطواء العلامة على بُعْدٍ تبريريّ يعلّل التّجربة الأنويّة بكونها تجربة تطمح إلى بلوغ

1 إدريس بلمليّح، **الرّؤية البيانيّة عند الجاحظ**، فصل: «الأسس الفكريّة لرؤية العالَم عند الجاحظ»، ص: 82.

2 سعيد بنكراد، مقال: «**التّأويل بين الكشف والتّعدّد ولانهائيّة الدّلالات**»، ص: 16.

3 انظر: إدريس بلمليّح، **الرّؤية البيانيّة عند الجاحظ**، فصل: «الأسس الاجتماعيّة والاقتصاديّة لفلسفة المعتزلة»، ص: 95.

الكمال الإنسانيّ. فالتّجارب –في تعدّدها– متخالفة سَمْتًا ولكنّها –في توحّدها الرمزيّ– متحالفةٌ سمةً. ولعلّ ما يوحّد بين تجربَتَيْ الأنا والذّات أنّهما تنطويان كلاًّ من جهتها على معنى الخضوع السّلطويّ ومحاولة التحرّر منه على نحو جدليّ في الآن نفسه[1].

III. العلامة دالّة على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

إنّ تحليل أيّ متوالية خِطابيّة دالّة يفترض ألاّ يُفْهَمَ في سيرورته التّأويليّة إلاّ إذا ارتبط بالنّسق الثقافيّ الإنتاجيّ الذي ولّده، وهو نسق تتجلّى فيه الإرغامات التاريخيّة المنتجة للمعنى. "إنّ كلّ نصّ قابلٌ لقراءات متعدّدة، إنّه شيء متعدّد، إنّه نقطة مرور بالنّسبة لأنساق مختلفة وغير متجانسة"[2]. فالنّصّ قابلٌ لأن يُقرَأ من جهة الأثر السّيريّ، ومن جهة الأثر السّلطويّ، ومن جهة الأثر النّفسانيّ الواعي كذلك. ونشير –فضلاً عن ذلك– إلى أنّ المتوالية الخِطابيّة تمرّ في عمليّة فهمها وتقبُّلها بمراحل ثلاث:

- الأوّلانيّة (La priméité): وهي تشير إلى ما تدلّ عيه العلامة تجريداً بصفتها جملةً من الخصائص الذاتيّة. "إنّها تحديد للكينونة في طابعها المباشر، دون وسائط أوّ تجسّد أو علاقة مع أيّ شيء آخر". ويعرّفها «بورس» بأنّها "نمط في الوجود يتحدّد في كون شيء ما [...] إيجابيًّا دون اعتبار لشيء آخر. ولا يمكن أن يكون هذا الشّيء إلاّ إمكاناً"[3].
- الثّانيانيّة (La secondéité): وهي الخروج بالدّلالة من دائرة المتّصل المباشر إلى دائرة الوجود العينيّ المبيّن بوقائع. هي نمطُ وجودٍ الشّيء لا كما هو، بل في علاقته بثان. وما دخول الوجود إلاّ تنزيل مكانيّ وزمانيّ "فالأشياء لا تُدْرَك إلاّ متحيِّزة في المكان متعاقبة في الزّمان"[4].

---

1 انظر –لتفهّم التّمايز بين «الذّات» و«الأنا»– انظر: جاكلين روس، *Dictionnaire de Philosophie*، مادّتي « Sujet » و«Moi» تباعًا، ص: 280 و180.

2 إليزيو فيرون، «**سيميوزيس الإيديولوجيا والسّلطة**»، ترجمة: عبد العليّ اليزميّ، مجلّة **علامات** (المغربيّة)، مكناس، العدد: 12، السّنة 1999، ص: 13.

3 سعيد بنكراد، **السّميائيّات والتّأويل: مدخل لسميائيّات ش. س. بورس**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، الطّبعة الأولى، 2005، ص: 54. والملاحَظ أنّ هذه المراحل الثّلاث التي نشير إليها مستفادَة من الكتاب المذكور.

4 إبراهيم زكريّا، **كانط أو الفلسفة النّقديّة**، دار مصر للطّباعة، القاهرة، 1987، نقلاً عن سعيد بنكراد فيّ كتابه السّابق الذّكر، ص: 63.

- الثّالثانيّة (La tiercéité): ويمكن اعتبارها الشّرطَ الضروريّ لإنتاج القانون والفكر والدّلالة. ذلك أنّ العنصر الأوّل يحيل على العنصر الثّاني عبر عنصر وسيط مبرّر للعلاقة بينهما. والوساطة هي في جعل الأوّل يحيل على الثّاني وفق قاعدة تشتغل قانوناً، بما يسمح بالانفلات من الوجود العينيّ إلى خلق عالَم تجريديّ يفسّر الواقعيّ والمتخيّل أيضاً.

وبعد هذه التّوطئة النظريّة نرتدّ إلى نصّ **البخلاء** نتقصّى فيه بعض العلامات التي تدلّ دلالة أوّلانيّة فثانيانيّة فثالثانيّة لنبرز جانباً من رؤية الجاحظ المعتزليّة إلى الكون ماثلاً في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. فهذا الأصمعيّ أقبل يوماً على جلسائه يسألهم عمّا يأكلون ويشربون، فاستفسر أحدهم عن إدامه.

> "قال: اللّحم. قال: أكلّ يوم لحم؟ قال: نعم، قال: وفيه الصّفراء والبيضاء والحمراء والكدراء والحامضة والحلوة والمرّة؟ قال: نعم، قال: بئس العيش هذا! ليس هذا عيش آل الخطّاب. كان عمر بن الخطّاب رحمة الله عليه ورضوانه، يضرب على هذا، وكان يقول: مدمن اللّحم كمدمن الخمر"[1].

واضح أنّ الأصمعيّ يعظ جلساءه ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، وهو موقف مطّرد في بخلاء الجاحظ على نحو لافت. ذلك أنّه منهج يشترك فيه المسلمون عامّة، ولكن يختصّ به المعتزلة أكثر من سواهم، وهم يسخّرون في سبيل ذلك اللّسان والسّيف على حدّ سواء. وهذا يكشف بعض الكشف حدّةَ معتقدهم ويبرّر ما اضطلعوا من أدوار سياسيّة زمن الدّولة العبّاسيّة إلى درجة أن ظهرت الفتن والمحن كالذي حدث بسبب قولهم بخلق القرآن. نقول هذا ونحن نعي أنّ رفض المعتزلة للظّلم لم يتجاوز —في معظم الأحوال— درجة الكلام إلى الفعل النّافذ[2].

ويتمثّل الموقف الأوّلانيّ في إثبات علامة الوعظ بعدم الإدمان على اللّحم. فهو من المنكرات والكبائر، شأنه في ذلك شأنَ الإدمان على الخمر. ولكنّه يصبح موقفاً غيرَ محايد في مرحلة ثانية لأنّه لم يكن مقصوداً لذاته، إذ هو يدلّ في المستوى الثّانيانيّ على تمسّك الجاحظ بمبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر لأنّه هو المنهج المعتمد في ذينك المكان والزّمان. لقد خرج الوعظ من التّجريد إلى الارتباط بالوقائع واندرج في التّاريخ. والجاحظ هنا أبعد

1 **البخلاء**، ص: 156.

2 هذه فكرة سنتوقّف عندها بشيء من التّفصيل في آخر البحث عند الحديث عن وجهة العلامة الجاحظيّة.

ما يكون عن الإضحاك أو الهزل والسّخرية، بل هو يحيل على مبدأ أساسيّ في التّعامل السياسيّ بدا على صلة بدور المعتزلة في تأسيس الدّولة العبّاسيّة.

وهنا تبرز القيمة الثّالثانيّة في هذا التّبرير الذي نوجده بين الدّلالة المحايدة والدّلالة غير المحايدة، وقوامٍ هذا التّبرير أنّه كلّما حادَ السّائس عن الجادّة استوجب الأمر مناصحته طوراً والثّورة «السّلميّة» في وجهه طوراً آخر. ولوصف الثّورة بالسّلميّة عليلٌ نحاول بلورته في ما يلي: فلئن عاد منشأ أغلب الفرق الإسلاميّة إلى العامل السياسيّ، كما الشّيعة والخوارج والقدريّة، فقد ركّز بعضها الآخر —في ظلّ افتقاره إلى قاعدة شعبيّة وقدرة على المناوءة— على البناء الفكريّ، وجَدَّ فيه كشأن فرقتي المعتزلة والأشاعرة.

لقد ظهرت المعتزلة أواخرِ الدّولة الأمويّة، وتبلورت مذهباً أواخر القرن الثّاني للهجرة، واستوت تجمّعاً سياسيًّا صغيراً في القرنِ الثّالث للهجرة، بعد أن مدّها الخليفة المتوكل بأسباب القوّة. ولكنّ "تغييرا طرأ في العصر العبّاسيّ على المعتزلة دفع بها بعيداً عن السّياسة وفرّغها للعمل الفكريّ. حدث هذا بعد إخفاق حركتها المسلّحة ضدّ المنصور بقيادة إبراهيم بن عبد الله"[1].

لقد كانت هذه الحادثة نقطة انعطافيّة مهمّة في تاريخ المعتزلة، حوّلتهم من حركة رامت توظيف الفكر في السّياسة توظيفاً متحمّساً إلى حركة ذات توجّه سلميّ اعتداليّ في مجمل أحوالها. "والسّرّ في ذلك أنّ هذه الجماعة انطلقت في المنشأ من أساس فكريّ وظّفته لغرض سياسيّ، ومع استمرار تقدّمها في السّيرورة التنظيريّة لمذهبها، غَلَبَ الأساس على الغرض، فاستغرقها النّشاط الذهنيّ المكرّس حصراً لإثبات معتقداتها والمنافحة عنها. ومن هنا، صارت عقيدة المعتزلة في العدل وحرّية الإرادة وغيرها هي الغرضَ الأقصى الذي تسمو إلى الكفاح من أجله، ممّا جعلها مستعدّة للاستعانة بالسّلطة لنشر العقيدة"[2].

وتُعَدّ المعتزلة —في هذا المقام— مثالاً دالاًّ على كلّ حركة سياسيّة تنتقل تحت الإكراه والاستضعاف إلى حركة فكريّة فاقدة للسّند الشعبيّ، أو على كلّ حركة ذات توجّه فكريّ منصرف عن العمل السياسيّ الفاعل. ولعلّ هذا الافتقار يُعزَى إلى الوضع الاقتصاديّ لأغلب المعتزلة أنفسهم. فهم أشبه ما يكون بالمرجئة وعموم جماعة السّنّة الذين يعتبرون "كلَّ معارضة للحكم فتنةً

1 هادي علويّ، **من قاموس التّراث**، منشورات الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، 1988، مادّة: «الفرق الإسلاميّة»، ص: 57.
2 هادي علويّ، **من قاموس التّراث**، ص: 57.

واضطراباً، يهدّدان الإسلام ويعملان على تقويض دولتهم من الدّاخل. وقد كانت هذه الجماعات —وخاصّة بعد مقتل عليّ بن أبي طالب واستتباب أمر معاوية— أهمّ عنصر اجتماعيّ من عناصر الأمّة الإسلاميّة يجنح إلى الاعتراف بسلطة الحاكم، وإيثار سلم اجتماعيّة تخوِّل للفرد أن يمارس نشاطه اليوميّ وجهده الاقتصاديّ العاديّ في طمأنينة واستقرار"[1].

وإذا تمعّنّا في ما تطالعنا به كتب التّراجم عن أحوال بعض أعلام المعتزلة ألفيناهم على درجة من الرّخاء الاقتصاديّ الذي يقربّهم من عموم أهل السّنّة والجماعة. من ذلك مثلاً أنّ واصلَ بنَ عطاء عُرِف بثرائه من خلال كثرة تصدّقه على المتعففّات من النّساء، وأنّ أبا الهذيل العلاّف تحدّث عنه الجاحظ نفسه في **البخلاء** قائلاً:

"ومع هذا البخل فكان أبو الهذيل يقول: [...] يدي هذه صناع في الكسب ولكنّها في الإنفاق خرقاء، كم تظنّ من مائة ألف درهم قسمتها على الإخوان في المجلس؟"[2].

وجهة العلامة الجاحظيّة

البيان الجاحظيّ مستدَلّ به إذن على نزوع الحركة المعتزليّة إلى التعمّق الفكريّ أكثر ممّا هي تهدف إلى التّغيير السياسيّ. وهذا يدفعنا إلى طرح السّؤالّ المنهجيّ التّالي: إلى مَنْ يتوجّه الجاحظ في كتابته؟ حاول عليّ أومليل[3] الإجابة عن هذا السّؤال وانتهى إلى أنّ الجاحظ:

- يكتب —في مستوى أوّل— لأعيان زمانه. من ذلك مثلاً أنّه بعث إلى المأمون مقالاته في موضوع الإمامة سنة 200 هـ.، فكان ذلك سبباً لاشتهاره بين أصحاب الدّولة. وقدّم لقاضي القضاة أحمد بن أبي دؤاد كتاب **البيان والتّبيين**، ولمحمّد بن عبد الملك الزيّات كتاب **الحيوان**.

---

1 إدريس بلمليّح، **الرّؤية البيانيّة عند الجاحظ**، فصل: «الأسس الاجتماعيّة والاقتصاديّة لفلسفة المعتزلة»، ص: 96.

2 **البخلاء**، ص: 129 (في طبعة دار المعارف، القاهرة، 1971، بتحقيق طه الحاجري). وانظر لمعرفة بقيّة أخبار المعتزلة في هذا الصّدد: إدريس بلمليّح، **الرّؤية البيانيّة عند الجاحظ**، ص: 106 وما بعدها.

3 انظر كتابه: **السّلطة الثقافيّة والسّلطة السياسيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط. 1، 1996، الفصل الثّالث: «الجاحظ ومهنة الكتابة»، فقرة: «لِمَنْ كتب الجاحظ؟»، ص: 96 وما بعدها.

- يكتب —في مستوى ثان— مسخِّراً قلمَه لخدمة مذهب الدّولة. مثال ذلك كتابته لرسالته في «النّابتة» الحزب الأمويّ الباقي على وفائه لسياسة معاوية والمعترف بشرعيّة سلالته في الحكم. وهو حزب قَويَ في البصرة بالذّات، موطِن نشوء المعتزلة. ونذكر كذلك رسالته في «**تصويب عليّ في تحكيم الحكمَين**» التي ناصر فيها «أصحاب الحديث» أعداءَ المعتزلة الألدّاء، لأنّ هؤلاء مؤوِّلة وأولئك مشبِّهة يأخذون الأمور على ظاهرها.
- يسعى —في مستوى ثالث— إلى الكتابة إلى العوامّ، ولكنّه لا يبلغهم صوته بحكم طبيعة المذهب الاعتزاليّ النخبويّة. لذلك، يحالِفُ المعتزلةُ السّلطةَ لأنّها "هي القادرة على التّدخّل لفكّ قبضة أهل الحديث والفقهاء عن العامّة حتّى لا «يختطفوهم منهم»"[1]. وحتّى لا يَهْلَكَ جمعُ المعتزلة حين يُعْرِضُ السّلطانُ عن مسايرة مذهبهم النخبويّ لفائدة مذهب آخر له صدًى لدى العامّة.

وفي الحقّ أنّ هذه الرّسالة الجاحظيّة بقيت صالحةً على مرّ أحقاب التّاريخ الإسلاميّ القديم. فالكتابة النخبويّة المحالفة للسّلطة مِيسَم دائمٌ وبارز في هذا التّاريخ. ذلك لأنّ كلّ مبدأ سياسيّ يجد طريقه إلى الثّبات في الزّمن بواسطة المتخيَّل الاجتماعيّ (L'imaginaire social) من جهة أنّ حقل التّجربة الاجتماعيّة ينهض على التّماثل بطبعه. فهو حقلٌ ينطوي على مقدَّر كامن بالقوّة يجعل المتخيَّل الأدبيّ مثلاً قابلاً للتّنفيذ، ويختزل في الآن نفسه الرّغبة الجماعيّة في ممارسة التّجربة المثيلة. وفي هذا الفضاء الجمعيّ المتخيَّل، تتنزّل التّجربة التي تكون فرديّة في الأصل إذا ما استطاعت التّجرّد من فرّديّتها لتصبح تجربة جمعيّة[2].

ويتّضح من خلال هذه المقاربة أنّ الرّهان المطروح المزدوج يتمثّل في استدرار رضاء المعتزلة للخاصّة لتحييد العامّة وتجنيب السّلطة الانقياد لمشيئتهم، فلا يكون لهم شيء في الدّولة. "وعلى هذا النّحو يقدّم الجاحظ نصائحه السياسيّة إلى أولياء أمره في ما ينبغي أن يكون عليه مسلكهم تجاه

---

1 المرجع نفسه، ص: 98.

2 انظر: بول ريكور (PAUL RICŒUR)، *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*، منشورات Seuil، باريس، 1986، فصل: « L'imagination dans le discours et dans l'action»، فقرة: « Fiction et intersubjectivité »، ص: 251.

هؤلاء العامّة: «قَارِبُوا هذه السّفلة (!) وباعِدوها، وكونوا معها وفارقوها، واعلموا أنّ الغلبة لمَن كانت معه، وأنّ المقهور من صارت عليه»"[1].

يبدو الخطاب العلاميّ الجاحظيّ محكوماً إذن بقيد المؤسّسة. فرؤية الجاحظ البيانيّة إلى العالَم تتحدّد بحسب موقفه المعتزليّ من السّلطة، ممّا يدلّ على تنازع في نفسه بين ميلين: أحدهما يصرفه عن «نظام الخطاب» بما يمثّله هذا الخطاب من توجيه قسْريّ فظٍّ، وثانيهما يزيّن له الخطاب مجالاً تواصليًّا منفتحاً قد يستجيب فيه الآخر لأفق انتظار الكاتب، ولكنّ المؤسّسة تخيّبه: "إنّي هنا لأَحْرِصَ على امتثالك للقوانين المنظّمة للخِطاب، ولأحافظ على هذه من التّلف"[2].

أما زال حقيقاً بنا —بعد هذا— أن نتحدّث عن صدق وكذب في الخطاب الجاحظيّ؟ أيّ معنى لإثارة القيمة الوَثَقِيَة لشخوص **البخلاء**، والحالُ أنّ الخِطاب الصّادق هو الذي يحظى بتقدير المؤسّسة الباعثة على الخوف إن عُورِضَت، وأنّ الخطاب الكاذب هو ما لم تُزَكِّهِ؟[3]. إنّ هذه القسمة الضّيزى هي التي تتشكّل وَفقها الرّغبة المعرفيّة. فما الحقيقة التي تفرضها المؤسّسة إلاّ نظام من الأنظمة الإقصائيّة التي تعتمد التّراث والتّلقين مطيّة لضمان تنفيذ أهدافها. وما الحقيقة كذلك غير طريقة لتوجيه المعرفة في صلب المجتمع. وأفادتنا الحكمة الإغريقيّة القديمة بأنّ علم الحساب (L'arithmétique) هو شأن الحواضر الدّيمقراطيّة لأنّها تلقّن العوامّ علاقة المساواة، بينما علم الهندسة (La géométrie) هو من طبائع الطّغم الثّريّة المستغِلّة (Les oligarchies) تدرّسه لتكريس مسافة اللاّمساواة[4].

ولذلك، كان لا بدّ للفكر الجاحظيّ المعتزليّ من سلطة يستند إليها "فالفلسفة والاعتزال كلاهما فكر النّخبة. ولم يكن لهذا الفكر بطبيعته امتداد في اتّجاه العامّة [...] ولم يكن لهذا الفكر الذي يعتدّ بالعقل أن يفرض وجوده الذّاتيّ نظراً إلى الضّعف الموضوعيّ في المجتمع التّقليديّ"[5]. وعلى هذا

---

1 **المرجع نفسه**، ص: 99، وقد نقل أومليل الشّاهد عن رسالة الجاحظ في نفي التّشبيه ضمن **رسائل الجاحظ**، 284/I بتحقيق عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، جزءان، 1964–1965.

2 ميشال فوكو (Michel FOUCAULT)، *L'ordre du discours*، منشورات Gallimard، باريس، 1971، ص: 9.

3 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 17.

4 انظر: ميشال فوكو، *L'ordre du discours*، ص: 20.

5 عليّ أومليل، **السّلطة الثقافيّة والسّلطة السياسيّة**، ص: 100.

الأساس، ارتبط نموّ الاعتزال بتواطؤ أعلامه مع السّلطة. وآية ذلك أنّ هذا المذهب الفكريّ تراجع تماماً وكاد يتوارى بالحجاب عندما تنكّرت له السّلطة واستشعرت منه استيحاشًا بعد أُنْس.

هكذا يبدو تأويل العلامة الجاحظيّة مقيّداً بالبعد الثقافيّ المعتزليّ. فمهما نسلّطْ عليه من ضروب القراءة التّفكيكيّة بمفهوم «درّيدا» (DERRIDA) – وهو مفهوم لا يبحث في إيجاد الانسجام بين العناصر الدالّة بقدر ما يحرص على خلق الاختلاف بينها– ومهما نشرّحْ العلامة ونُنشّطْ إحالاتها الممتدّة في الفضاء النّصيّ، فلا بدّ من الوصول إلى نقطة تأويليّة بعينها، هي ما يدعوه «درّيدا» نفسه بالحضور الميتافيزيقيّ لمركز علاميّ. ويفترض هذا الحضور الميتافيزيقيّ تسليماً قبليًّا بوجود قصد وأصل يسبق النصّ أي يتعالى عليه.

إنّ الخطاب المعتزليّ خطابٌ كلاميّ لاهوتيّ مؤسّسيّ في آن معاً. وإذا خضع الخطاب اللاّهوتيّ –أثناء التّلفّظ به– للمؤسّسة القائمة، غدا جزءاً منها منافحًا عنها[1].

ولئن مكّن التّشظّي من توسيع الأفق الإحاليّ عبر تركيبات علاميّة معقّدة، كأن يفضيَ كلُّ دليلّ إلى دليل آخر عبر سيرورة لامتناهية من الإحالات فـ"من النّاحية الإبيستيمولوجيّة، يموقع التّفكيك نفسَه خارج النّسق المفهوميّ الثّابت في كلّ دلالة"[2]. ولكنّ الحضور الميتافيزيقيّ يكون هو المحورَ الذي تدور حوله ضروبُ الدّلالة التّفكيكيّة وذلك قصد إنشاء "بؤرة تسمح للمعرفة أن تنتظم حول حقيقة أكيدة، تقدّم نفسها كمطلق"[3]، وذلك

---

1 انظر: أنطوان كومبانيون (Antoine COMPAGNON)، *La seconde main ou le travail de la citation*، منشورات Seuil، باريس، 1979، فصل: «Un comble، le discours de la théologie»، فقرة: « L'enchaînement des discours »، ص: 216. والكلام الذي نسوقه مستوحى من حديث الكاتب عن تأثير اللاّهوت زمن العصر الوسيط في المؤسّسة حين انخرطت الأولى في الثّانية. يقول الكاتب:
« Pendant le Moyen Âge, les écrits des auteurs religieux [...] sont réputés faire partie, à plein droit, de la tradition, ils la composent au même titre que les décisions conciliaires, et l'Église unanimement réunie a parfois approuvé, très officiellement et explicitement, certaines de leurs interprétations ». p. 216.

2 محمّد بو عزّة، «رهان التّأويل»، مجلّة **ثقافات**، جامعة البحرين، كلّيّة الآداب، العدد: 10، ربيع 2004، ص: 18.

3 **المرجع نفسه**، ص: 19.

لغاية "الحدّ من المعاني المتاحة، وهو ما يقيّد الطّريقة التي من خلالها نفهم نصًّا ما أو حقلاً معرفيًّا"[1].

وفي سياق العلامة الجاحظيّة تُعتبر عمليّة مفهوميّةٌ من هذا القبيل إطاراً معرفيًّا متحكماً في المركزيّة العقليّة، ذات البعد الميتافيزيقيّ المكرِّس للدّلالة التي تتقدّم في وجودها بنيةَ الخطاب. وذلك "لأنّ هذه السّيرورة من الإحالات تُفضي بالتّدريج إلى إنتاج معرفة بالدّليل، تُضْفِي عليه بعضَ التّحديدات، وتشكل في الآن نفسه شرطَ وجودِ تأويل ممكن له"[2].

الخاتمة

المركزيّة الميتافيزيقيّة في ذهن الجاحظ هي الاعتزال الذي يحدّد مواقفه بصفة قبليّة، قبل مباشرة الخطاب نفسه. فهل يعني ذلك أنّ العلامة الجاحظيّة ذاتُ إحالة واقعيّة بالضّرورة؟ قد يكون من فائض الرّأي اعتبار العلامة مستنسِخةً للواقع، لسبب بسيط، وهو أنّها في الخطاب المكتوب لا يمكن أن تكون إيقونيّةً أي محاكية للمرجع تمامَ المحاكاة. إنّما تُطْلَب الإحالة المرجعيّة في العلامة من خلال وضعيّة مخصوصة في التّلفّظ والتّواصل.

وعند ذلك يكون السّؤال: كيف تُوهمنا العلامةُ بنسخ المرجع الواقعيّ من خلال الشِرْعَة التّلفّظيّة[3] (Le statut énonciatif).

إنّ دلالة العلامة —بحكم خضوعها للشّرعة التّلفّظيّة– لا يمكن أن تكون إلاّ استعاريّة إيحائيّة تكشف عن موقف إيديولوجيّ متخلٍّ يُظهر من خلاله الجاحظ نزعةً توّاقة إلى الانعتاق من الرّبقة السياسيّة، ولكنّها نزعة خاضعة بالضّرورة لمتطلّبات الإكراه السياسيّ. فنظرته إلى الكون نظرةٌ إيديولوجيّة، إذ هو "يتخيّر الأشياء، ويؤوّل الوقائع بكيفيّة تظهرها دائماً

1 محمّد بو عزّة، «رهان التّأويل»، ص ص: 19–20.

2 المرجع نفسه، ص: 20.

3 انظر: رولان بارت (ROLAND BARTHES) وليو بارساني (LEO BERSANI) وفيليب هامون (PHILIPPE HAMON) وميخائيل ريفاتار (MICHAEL RIFFATERRE) وإيان وات (IAN WATT)، ***Littérature et réalité***، منشورات Seuil، سلسلة Points، باريس، 1982، والقول من مقال هامون: « Un discours contraint »، ص: 132.

مطابقةً لما يعتقد أنّه الحقّ"[1]، ولاّ سبيل إلى فهم أغوار المذاهب الفكريّة إلاّ بتأويل الأعمال الأدبيّة في علاقتها بالسّياسة[2].

مسرد المصطلحات

الأنا	Le moi
الأوّلانيّة	La priméité
البَوْنِيّة	La proxémique
الثّالثانيّة	La tiercéité
الثّانيانيّة	La secondéité
الذّات	Le sujet
الشّارة	L'insigne
الشِرْعَة التّلفّظيّة	Le statut énonciatif
الشّعار	Les armoiries
الطّغم الثّريّة المستغِلّة	Les oligarchies
علم الحساب	L'arithmétique
علم الهندسة	La géométrie
المتخيَّل الاجتماعيّ	L'imaginaire social

البيبليوغرافيا

I. المصادر

- الجاحظ (أبو عثمان)،
  - **البخلاء**، دار صادر، بيروت، الطّبعة الأولى (منقّحة) 2000.
  - **البخلاء**، تحقيق: طه الحاجري، طبعة دار المعارف، القاهرة، 1971.
  - **البيان والتّبيين**، في ثلاثة أجزاء، تقديم حسن السّندوبي، دار الفكر، بيروت، (د. ت.).
  - **الرّسائل**، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، جزءان، 1964-1965.

II. المراجع

1. باللّسان العربيّ

- أومليل (علي)، **السّلطة الثقافيّة والسّلطة السياسيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

1 مسلك ميمون، «**الأدب والنّقد وإشكاليّة الأدلوجة**»، مجلّة **فصول**، المجلّد: 15، العدد: 4، يوليو — أغسطس — سبتمبر 1985، ص: 105.

2 انظر: مسلك ميمون، «**الأدب والنّقد وإشكاليّة الأدلوجة**»، ص: 105.

- بلمليّح (إدريس)، **الرّؤية البيانيّة عند الجاحظ**، منشورات دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، الطّبعة الأولى، 1984.
- بنكراد (سعيد)،
  - «التّأويل بين الكشف والتّعدّد ولانهائيّة الدّلالات»، مجلّة **علامات** (المغربيّة)، مكناس، العدد: 25، السّنة 2006.
  - **السّميائيّات والتّأويل: مدخل لسميائيّات ش. س. بورس**، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، الطّبعة الأولى، 2005.
  - **السّميائيّات: مفاهيمها وتطبيقاتها**، سلسلة شرفات، عدد: 11، منشورات الزّمن، الرّباط، 2003.
- بو عزّة (محمّد)، «رهان التّأويل»، مجلّة **ثقافات**، جامعة البحرين، كلّيّة الآداب، العدد: 10، ربيع 2004.
- ابن خلدون (عبد الرّحمان)، **المقدّمة**، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (د. ت.).
- زكريّا (إبراهيم)، **كانط أو الفلسفة النقديّة**، دار مصر للطّباعة، القاهرة، 1987.
- علويّ (هادي)، **من قاموس التّراث**، منشورات الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، 1988.
- غيرو (بيار)، **سيميائيّات التّواصل الاجتماعيّ**، ترجمة: محمّد العماري، مجلّة **علامات** (المغربيّة)، مكناس، العدد: 12، السّنة 1999.
- فيرون (إليزيو)، «سيميوزيس الإيديولوجيا والسّلطة»، ترجمة: عبد العليّ اليزميّ، مجلّة **علامات** (المغربيّة)، مكناس، العدد: 12، السّنة 1999.
- مروّة (حسّين)، **النّزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، دار الفارابي، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1980.
- ميمون (مسلك)، «الأدب والنّقد وإشكاليّة الأدلوجة»، مجلّة **فصول**، المجلّد: 15، العدد: 4، يوليو – أغسطس – سبتمبر 1985.

2. باللّسان الفرنسيّ

- BARTHES (Roland) et Autres, ***Littérature et réalité***, éd. Seuil, Collection Points, Paris, 1982.
- COMPAGNON (Antoine), ***La seconde main ou le travail de la citation***, éd. Seuil, Paris, 1979.
- FOUCAULT (Michel), ***L'ordre du discours***, éd. Gallimard, Paris, 1971.
- RICŒUR (Paul), ***Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II***, éd. Seuil, Paris, 1986.
- RUSS (Jacqueline), ***Dictionnaire de Philosophie***, éd. Bordas, Paris, 1991.



مباشرة سيمياأسلوبيّة لنادرة جاحظيّة

عامر الحلواني
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

I. مدخل إلى مباشرة النصّ

من ثوابت هذه المباشرة **السِّيمياأسلوبيّة** التي نَطمح إلى إرسائها أنّها ترفض التّماهي المُطلق مع النصّ، لأنّه يكتفي بردّ المعنى إلى المؤلّف وعَصْره ويجعله حِكْراً عليهما. ولكنّها بقدر ما تمارس لعبة التّسافي معه فإنّها تقترب منه لِتُجْلِيَ إضْمَارَهُ وتكشف أسراره الدّلاليّة والجماليّة في آن معاً. وهذا يعني أنّ الأسلوب يكتسي حيويّةً من حيث هو "مقولة سيميائيّة بانية تقتضي بدورها استدعاءَ تأويلاتٍ حقيقيّة للوقوف على إشكاليّة المعنى والهلع من العَدَميّة التي تُجابهُ مصيرَ العلامة"[1]، وعليه يجب ألاّ يُخْتَزَل الأسلوب في مجرّد تحسّين لغويّ وصيغة تعبيريّة مخصوصة تحفز المتلقّي على ترصُّد المظاهر **الأسلوبيّة** في الأشكال الرمزيّة داخل الأنماط النصّيّة المختلفة، بل "لا بدّ من أن يفتح آفاقاً رحبةً للمعارف **التّداوليّة والحجاجيّة** في مجال البحوث **السيميائيّة**"[2]. ولعلّ ذلك يتّضح أكثر من خلال "ما كان من أبي مازن إلى جبل العمّي" في هذه النّادرة الجاحظيّة التي تُعَدُّ من شهير نوادِره[3].

1 DE LOUANY (Marc), Philosophie du style, in : *Encyclopédie philosophique universelle*, *Le discours philosophique*, France, Paris, 1999, p. 1556.

2 زكري (خالد)، «الحجاج والحقّ في الذّاتيّة»، ترجمة: جعفر عاقيل، مجلّة **علامات** المغربيّة، المغرب، عدد: 23، سنة: 2005، ص: 142.

3 وردت الحادثة التي تدور عليها هذه النّادرة في كتاب «**البُرْصَان والعُرْجان والعُميان والحولان**» للجاحظ بصياغة أسلوبيّة مغايرة لما وَرَدَتْ عليه في كتاب «**البخلاء**». يقول الجاحظ في كتاب **البرصان والعرجان والعميان**، في معرض حديثه عن أبي مازن **الأحدب**: "وهو الذي دَقّ عليه الباب جبل العَمِّيُّ بَعْدَ أَنْ مَضَى مِنَ اللَّيْل وَهَدَأَتِ الرِّجْل. فَخَرَجَ إليه أبُو مازن الأحدب وهو لا يَظُنُّ أنَّهُ إنسان يُريد أنْ يَبِيتَ عِنْدَهُ. فَلَمَّا رآهُ جَبَلُ العَمِّيُّ قالَ لَه: لَيْسَ نَحْنُ فِي الصَّيْفِ فأُضَيِّقَ عَلَى عِيَالِكَ السَّطْحَ، وَلاَ نَحْنُ فِي الشِّتَاءِ فَتَكْرَهَ أَنْ أَكُونَ قُرْبَ حُرْمَتِكَ، وَنَحْنُ فِي الفَصْلِ وَقَدْ تَعَشَّيْتُ. وَإِنَّمَا خِفْتُ الطَّائِفَ. فَدَعْنِي أَبِيتُ بَقِيَّةَ لَيْلِي .../...

II. النصّ

وَلَمْ أَرَ مَنْ يَجْعَلُ الأَسَى حجّة فِي المَنْعِ إلاّ هو، وإلاّ ما كان منْ أَبي مـازن إلى جَبَل العمّيّ

وكان جَبَلٌ خَرجَ ليلاً مِنْ مَوْضِعٍ كَانَ فِيـهِ، فَخَـافَ مِـنَ الطَّـائِفِ، وَلَـمْ يَـأْمَنْ المُسْتَقْفي[1]. فَقَالَ: لَوْ دَقَقْتُ البَابَ عَلَى أَبي مَازن، فَبِتُّ عِنْدَهُ فِي أَدْنَى بَيْـتٍ أَوْ فِي دِهْلِيزه، وَلَمْ أُلْزِمْهُ مِـنْ مُـؤْنَتِي شـيئًا، حتّـى إذَا انْـصَدَعَ عَمُـودُ الـصُّبْحِ خَرَجْتُ فِي أَوَائِلِ المُدْلِجِينَ. فَـدَقَّ عَلَيْـهِ البَـابَ دَقَّ وَاثِـق وَدَقَّ مُـدِلٍ وَدَقَّ مَـنْ يَخَافُ أَنْ يُدْرِكَهُ الطَّائِفُ أَوْ يَقِفُوَهُ المُـسْتَقْفِي، وَفِـي قَلْبِـهِ عِـزّ الكِفَايَـةِ وَالثِّقَـةُ بِإِسْقَاطِ المُؤْنَةِ. فَلَمْ يشكّ أَبُو مَازنٍ أَنَّهُ دَقُّ صَاحِبِ هَدِيَّةٍ، فَنَزَلَ سَرِيعاً.

فَلَمَّا فَتَحَ البَابَ وَبَصُر بِجَبَل، بَصُرَ بِمَلَكِ المَوْتِ. فَلَمَّا رَآهُ جَبَلٌ وَاجِماً لاَ يُحِـيرُ كَلِمَةً، قَالَ لَهُ: إنِّي خِفْتُ مَعَرَّةَ الطَّائِفِ وَعَجَلَةَ المُسْتَقْفِي فَمِلْـتُ إلَيْـكَ لأَبِيـتَ عِنْدَكَ. فَتَسَاكَرَ أَبُو مَازن، وَأَرَاهُ أَنَّ وُجُومَـهُ إنَّمَـا كَـانَ بِـسَبَبِ الـسُّكْر. فَخَلَّـعَ جَوَارِحَهُ وخَبَّلَ لِسَانَهُ، وَقَالَ: سَكْرَانُ وَاللهِ، أَنَا وَاللهِ سَكْرَانُ. قَالَ لَـهُ جَبَـلٌ: كُنْ كَيْفَ شِئْتَ. نَحْنُ فِي أَيّام الفَصْل، لاَ شِتَاءٌ وَلاَ صَيفٌ، وَلَسْتُ أَحْتَاجُ إلى سَطْحٍ فـأُغِمَّ عِيَالَـكَ بِـالحرِّ، وَلَـسْتُ أَحْتَـاجُ إلَـى لِحَـافٍ فَأُكَلِّفَكَ أَنْ تُـؤْثِرَنِي بِالدِّثَار. وَأَنَا كَمَا تَرَى ثَمِلٌ مِنَ الشَّرَابِ، شَبْعَانُ مِنَ الطَّعَام، وَمِـنْ مَنْـزل فُـلان خَرَجْتُ، وَهْوَ أَخْصَبُ النَّاس رَحْلاً. وَإنَّمَا أُرِيدُ أَنْ تَدعَنِي أُغْفِي فِـي دِهْلِيـزكَ إغْفَاءَةً وَاحِدَةً، ثمّ أَقُومُ فِي أَوَائِـلِ المُبَكِّـرينَ. قَـالَ أَبُـو مَـازن —وَأَرْخَـى عَيْنَيْـهِ وَفَكَّيْهِ وَلِسَانَهُ، ثمّ قَالَ –: سَكْرَانُ، وَاللَّهِ، أَنَا سَكْرَانُ، لاَ وَاللهِ مَا أَعْقِـلُ أَيْـنَ أَنَا، وَاللهِ إنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ. ثمّ أَغْلَقَ البَـابَ فِـي وَجْهِـهِ، وَدَخَـلَ لاَ يَـشكّ أَنَّ عُذْرَهُ قَدْ وَضَحَ، وَأَنَّهُ قَدْ أَلْطَفَ النَّظَرَ حتّى وَقَعَ عَلَى هَذِهِ الحِيلَةِ.

الجاحظ، **البخلاء**، تحقيق: طه الحاجري، مصر، القاهرة، دار المعارف، ط. 4، 1971.

.../...

فِي الدِّهْلِيز، فِي ثِيَابِي التِي عَلَيَّ، فَـإذَا كَـانَ مَـعَ الفَجْـرِ مَـضَيْتُ. قَـالَ: وَيْلَـكَ، أَنَـا وَاللهِ سَكْرَانُ مَا أَفْهَمُ عنْكَ قَلِيلٌ وَلاَ كَثِيرٌ [كذا]. فَأَعَـادَ عَلَيْـهِ القَـوْلَ فَقَـالَ: سَـكْرَانُ واللهِ، لَـيْسَ أَفْهَمُ عَنْكَ ! وَأَصْفَقَ البَابَ فِي وَجْههِ. فَضَحِكَ جَبَلٌ، فَمرَّ بِـهِ الطّـائِفُ فَـسَأَلَهُ عَـنْ شَـأْنِهِ، فَضَحِكَ الطَّائِفُ وَشَيَّعَهُ إلَى أَهْلِهِ". انظر: الجاحظ، **كتاب البرصـان والعرجـان والعُميـان والحولان**، تحقيق: عبد السّلام هارون، العراق، بغداد، منشورات وزارة الثّقافة والإعـلام، 1982، ص ص: 426–427. والخبر أورده محمّد القاضي في الفصل الأوّل «الخـبر وحـدة سرديّة» من الباب الرّابـع: «متن الخـبر الأدبـيّ» مـن كتابـه: **الخـبر في الأدب العربـيّ: دراسة في السّرديّة العربيّة**، تونس، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 1988، ص: 393.

1 المُستقفي: الذي يَقْتَفِي آثارَ النّاس لِيَسْلِبَهُم.

III. مباشرة النصّ

هذا النصّ نادرةٌ عطفها الجاحظ على جُمْلَةٍ من الأخبار والنّوادر، ساقها في شأن «أهل البصرة» وخصّ «المسجديّين» وعَرَض من خلالها لسلوكهم، وَلِمَا يَأْتُونَه من أصناف الحِيَل والخدع حتّى يَصْرِفوا عنهم ضيوفهم، أو يحتالوا على غيرهم ليغتصبوا أموالهم.

والنصّ سَرْديّ يتحكّم الحوار في ناصيته ويُسْهِم في صناعته. لذلك اعتبرنا الحوار علامة أسلوبيّة مائزة وقاعدة بنائيّة جوهريّة لاقتحام كَوْنِه التواصليّ والنّظر في بُعْدِه السّيميائيّ بالبحث في برامجه السّرديّة[1] وملفوظاته الاتّصاليّة والانفصاليّة.

والبرنامج السّرديّ مفهوم إجرائيّ بسيط يقوم على ستّة فواعل تنتظمها ثلاث ثنائيّات هي: الباثّ / المتقبّل، الذّات / الموضوع، الضّديد / المساعد، ويُحيل على الأساليب التي تخلق أفقَ انتظارٍ لدى المسرود له، وتجعل الحوار يبدو أمراً طبيعيّا.

والبرنامج السّرديّ في هذا النصّ

"وَلَمْ أَرَ مَنْ يَجْعَلُ الأَسَى حجّة فِي المَنْعِ إلاّ هو، وإلاّ ما كان منْ أَبِي مازن إلى جَبَل العمّيّ"،

مَوْطِنٌ متميّز لِتَوَقُّعِ حضور الحوار ولا سيّما أنّه أصبح بسبب تواتره في نصوص «**البخلاء**» علاماتٍ تُهَيِّئُ أُفُقَ انتظارِ القارئ لبرنامج سرديّ تُهَيْمِنُ عليه حكاية الأقوال.

ويُمكن تقسيم الملفوظات السّرديّة المترتّبة على هذا البرنامج السّرديّ في ضوء المنهج **السِّيمياأسلوبيّ** تبعاً لنوعيّة العلاقة التي تُقيمها ذاتُ الفاعل بموضوع رغبته إلى بُعْدَيْن:

1. البُعد التواصليّ[2]

وأساسه ملفوظ حالة الاتّصال[3]، ويمثّله «جَبَل»،

"وكان جَبَلٌ خَرَجَ ليلاً مِنْ مَوْضِعٍ كَانَ فِيهِ"،

لأنّه على اتّصال بموضوع الرّغبة والقيمة «البحث عن المأوى»،

1 ترجمة لـ: « Programmes narratifs ».

2 ترجمة لـ: « Dimension communicative ».

3 ترجمة لـ: «Énoncé d'état conjonctif».

"فقال لَوْ دَقَقْتُ البَابَ عَلَى أَبِي مَـازِن، فَبِـتُّ عِنْـدَهُ فِـي أَدْنَـى بَيْـتٍ أَوْ فِـي دِهْلِيزِه".

واللاّفت للانتباه أنّ ملفوظ حالة الاتّصال حَدّد الجزء الأوّل من النصّ

"فَنَزَلَ سَرِيعاً"،

وأوهم المتلقّي وجبلاً -وهو الطّرف الثّاني في الحـوار- بإمكـان تحقّـق مـشروع تواصليّ، تركزت الشّروط الخاصّـة بـسلامته علـى فرضيّة مبدئيّـة مفادهـا أنّ طَرَفَيْ الحوار فيها لا يحقّقان أهدافَهُما في التّواصل إلاّ بمراعـاة بعـض المبـادئ منها:

- مبدأ التّعاون[1]: فقد كان الحوار بين جَبَل وأبي مـازن مُنْـسَجِماً في الظّـاهر ومتطلّبات الهدف المقصود من عمليّة التّواصل وهو ضمان المأوى. وقـد دعـا الأوّل الثّاني إلى تحقيقها ولا سيّما أنّه لن

"يُلْزِمَهُ مِنْ مُؤْنَتِهِ شيئًا".

فكان نفيُ هذا العائق قادحاً ليدقّ جبل باب أبي مازن

"دَقَّ وَاثِقٍ وَدَقَّ مُدِلٍّ وَدَقَّ مَنْ يَخَافُ أَنْ يُدْرِكَهُ الطَّائِفُ".

- مبدأ الكيف[2]: يمثّل هذا المبدأ بالنّسبة إلى البرنامج السّرديّ، قطب الرّحى لأنّه بمثابة الاختبار المصيريّ[3] لمطلب الإيواء، بدْءا بالتّحفيز الحجـاجيّ[4]، مروراً بالبنية التّعاقديّة[5] وُصُولاً إلى الجزاء[6].

ويمثّل التّحفيز الحجاجيّ المرحلة التي يتّخـذ فيهـا البرنـامج الـسّرديّ شكلَه على مستوى التصوّر الاحتمـاليّ، ويـستعِدُّ فيـه الفاعـل الإجرائـيّ وهـو «جَبَل» لإنجاز مشروعه الاتّصاليّ، وتفعيل القيم الاحتماليّة، وهي قـيم الكِـرم وإغاثة الملهوف، وتحويلها إلى قيم فعليّة من خلال ممارسـة التّـأثير بـالحجج المُرَغِّبة في تحقيق حالة الاتّصال.

---

1 ترجمة لـ: «Principe de coopération».
2 ترجمة لـ: « Principe de qualité ».
3 ترجمة لـ: « Épreuve décisive ».
4 ترجمة لـ: « Manipulation dialogique ». ألم يقـل الجـاحظ في مقدّمـة كتـاب الـبخلاء: "الكتاب ثلاثة أشياء: تَبَيُّن حجّة طريفة أو تَعَرُّفُ حيلةٍ لطيفة أو اسـتفادة نـادرة عجيبـة. وأنت في ضحكٍ منه إذا شـئتَ، وفي لهـو إذا مَلَلْـتَ الجـدّ". انظـر: الجـاحظ، الـبخلاء، تحقيق: طه الحاجري، مصر، القاهرة، دار المعارف، 1974، ص: 5.
5 ترجمة لـ: « Structure contractuelle ».
6 ترجمة لـ: « Sanction ».

◆ حجج ملفوظ حالة الاتّصال

برّر جَبَل مَطْلَبَ الإيواءِ بجملة من الحجج التسويغية. وهي حُججٌ اشتباهيّة[1] لأنّها تُجِيزُ توقّعَ نتيجةٍ ما دون أن تؤكدها.

وقد تميّزت الحجج التي ساقها جَبَلٌ في الفعل الحجاجيّ بتَعَدُّدِها، ومردّ ذلك إلى طبيعة النّشاط الحجاجيّ أساساً. وغاية ما تقوم به هذه الحجج هو أنّها تزيد من الدّرجة الاحتماليّة للنّتيجة بِصَرْفِ الغاية النّفعيّة عن المتلفّظ. وهي حقيقة تُظهرها العلامة النصّيّة التّالية:

"وَمِنْ مَنْزِلِ فُلاَنٍ خَرَجْتُ، وَهْوَ أَخْصَبُ النَّاسِ رَحْلاً"،

رغم تعمّد جَبَلٍ تقييمها[2] من خلال أنماط الخطاب التّالية:

أ. حكاية الأفعال

[وكان جبَلٌ ← ولم يأمَن المستقفي]

ومدار الحجج في هذا القسم من النصّ على تزمين (Temporalisation) الحدث وتمكينه (Spatialisation) وتجريده (Abstraction)، وعلى اختزال الوصف وتعليل الخوف. فالزّمان موحش، وهو اللّيل، والمكان مُتّسع وغير آمِن، واحتمال الاعتداء على جبل وسلبه كبيرٌ. وفي هذا التّزمين والتّمكين وفي اشتبّاه الحجج وإمكان تحوّلها من مجرّد احتمال إلى محض أفعال، ما يزيد من درجة الاعتقاد في وجاهتها والتّصديق بها.

---

1 فعندما نقول مثلاً: السّماء غائمة، وقد نزل مؤشّر البارومتر بشكل واضح، وتوقّعت النّشرة الجويّة نزول المطر، فنحن إزاء حججٍ اشتباهيّة لا نستنتج منها سقوط المطر وُجُوباً. فهذه الحجج تقدّم لنا مبرِّرات تجيز توقّعَ نتيجة معيّنة هي سقوط المطر دون أن تؤكدها. لمزيد التّوسّع، انظر:
ANSCOMBE et DUCROT, *L'argumentation dans la langue*, Paris, éd., Pierre Mardaga, 1995, p. 163.

2 تحدّث «باختين» (BAKHTINE) عن الضّمير « L'enthymème » لا في سياق نظريّة الحجاج وإنّما في كلامه على الخطاب الأدبيّ عامّة، واعتبر مفهوم «الإهمات» « Le sous-entendu » ضَرْباً من ضروب «الضّمير»، وإن كان مخصوصاً. واعتبره جزءاً لا يتجزّأ من الملفوظ. والملفوظ عنده قسمان: قسم اللّفظ الصّريح المحقّق وقسم المفهوم منه. فليس من ملفوظ إلاّ وله مفهوم ما، سواء أكان هذا الملفوظ علميًّا أم فلسفيّا أم أدبيّا. وهذا المفهوم تصنعه الوضعيّة وجمهور السّامعين. انظر:
T. TODOROV, M. BAKHTINE, *Le principe dialogique*, Paris, éd., Seuil, 1981, pp. 191, 303.
وانظر كذلك: عبد الله صولة، كتاب "الأيّام" خطاباً حجاجيًّا، ضمن: **قراءات في النّصّ الأدبيّ**، تونس، صفاقس، دار صامد للنّشر والتّوزيع، 1993، ص ص: 132–133.

ب. حكاية الأفكار[1]

[فقال: لَوْ دَقَقْتُ عَلَيْهِ البَابَ ← أَوَائِلِ المُدْلِجِينَ]

لقد كان جبل واعياً بأنّ حججه كلّما كانت أجودَ وأكثرَ عدداً، كانت درجةُ الاعتقاد فيها أكبر. فكان مطلب الإيواء عنده يقوم على خطابٍ حجاجيّ قوامه ملفوظان اثنان، يعضد أحدهما الآخر هما:

- **الحجّة**: وملفوظها

"خَافَ الطّائِف، وَلِمْ يَأْمَنْ المُسْتَقْفِي".

وهي حجّة كافية لِتوقع الاستجابة، لأنّها قائمة على مبرّرات منطقيّة مُقْنِعة.

- **النّتيجة**: وملفوظها

"لَوْ دَقَقْتُ البَابَ عَلَى أَبي مَازن".

وعلى هذا مَدَار حكاية جَبَل مع أبي مازن، حيث يضطلع رابط [لو] بدور حجاجيّ مهمّ، لِمَا يُخفيه من إضمار يقتضيه سياق الخطاب، وهو مفتاح لغويّ جوهريّ لِفهْم الخصائص الأساسيّة التي يتميّز بها النّشاط الحجاجيّ السّابق. وهو نشاط قائم على الحجج المُتَسَانِدَة[2]، وكأنّ الملفوظ الوارد فيه رابط [لو] يتعذّر فَهْمُهُ إذا لم نعمد إلى فكّ شفرته وتفحّص دلالته الضمنيّة. وتشترك هذه الحجج في تثبيت رغبة جَبَل على تحقيق مطلب الإيواء، لذلك تنوّعت الرّوابط الحجاجيّة المعزّزة مبدأ التّساند في خطابه على نحو ما نتبيّنه من العلامات النصّيّة التّالية:

[فَـ]ـبِتُّ عِنْدَهُ فِي أَدْنَى بَيْتٍ [أَوْ] فِي دِهْلِيزِه

[وَلَمْ] أُلْزِمْهُ مِنْ مُؤْنَتِي شيئًا

[حتّى] [إِذَا] انْصَدَعَ عَمُودُ الصُّبْحِ خَرَجْتُ فِي أَوَائِلِ المُدْلِجِينَ.

وهي روابط حجاجيّة غير إرشاديّة لأنّها لا توجّهنا إلى أَقْوَى الحجج وأقصَر السُّبُل في تحقيق النّتيجة المرجوّة من الحجاج، أي أنّ جَبَلاً لا يُقيم في هذاَ القسم الأوّل من النصّ مفاضلةً بين الحجج في سُلَّم القوّة، وإنّما

---

1 ترجمة لـ: « Récit de pensées ». والعبارة لـ«جيرار جنيت». انظر:
Gérard GENETTE, ***Nouveau discours du récit***, Paris, éd. Seuil, 1983, pp. 39-43.
وانظر كتابنا: **أسلوبيّة الوصف والحوار، أبو نواس: الخمريّات، صريع الغواني: الغزليّات**، تونس، صفاقس، مطبعة التّسفير الفنّيّ، 2003، ص ص: 125–126.

2 العبارة لـ«موشلير» (MOECHLER)، وهي ترجمة لـ: « Arguments orientés ». انظر:
J. MOECHLER, *Argumentation et conversation*, Paris, éd., Hatier, 1985, p. 74.

يوردها عائمةً غائمةً، على أنّ المضامين الواردة في هذا الملفوظ الحجاجيّ –رغم تنكبها عن مبدأ المفاضلة– تفيد معنى مُعَيّناً يُمكن استنتاجه من النّشاط التّلفّظيّ ذاته، ومن روابطه الحجاجيّة. فهذان يُقدّمان لنا شواهد اشتباهيّة تُضمِرُ موقفاً ضمنيّا من أبي مازن عبر التّضييق على مطالب الذّات المتعلّقة بالمأوى والضّيّافة وهو تضييق:

– في المكان:
"فَبِتُّ عِنْدَهُ فِي [أَدْنَى بَيْتٍ] أَوْ فِي [دِهْلِيزِه]".

– وفي المؤونة:
"وَلَمْ أُلْزِمْهُ مِنْ مُؤْنَتِي شيئًا".

– وفي الزّمان:
"حتّى [إِذَا انْصَدَعَ عَمُودُ الصُّبْحِ] خَرَجْتُ فِي أَوَائِلِ الْمُدْلِجِينَ".

وهذه الشّواهد الاشتباهيّة تنفتح على الفضاء الضمنيّ، وتقوم مقام الحجّة على نتيجة مُحْتَمَلَة[1] هي تَوَقُّعُ الرَّفْض من أبي مازن، بحيث يجري إضمار هذه النّتيجة مع إمكان التّفطن لها استنادا إلى القرائن الحجاجيّة السّابقة، ممّا يخلق أفقَ انتظار يوجبه الاستلزام التّخاطبيّ والقصد الحجاجيّ والبرنامج السّرديّ

"وَلَمْ أَرَ مَنْ يَجْعَلُ الأَسَى حجّة فِي المَنْعِ [...] إلاّ ما كان مِنْ أَبِي مازن إلى جَبَل العمّيّ"،

ويَضْمَنُ استمرار عمليّة التّواصل على الوجه الذي يتطلّبه الاتّجاه المرسوم لشخصيّة أبي مازن.

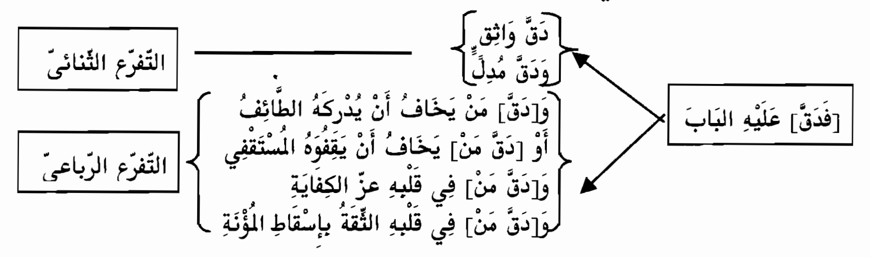
هكذا وُسِمَتْ حكاية الأفكار بِوَسْمٍ حجاجيّ، ودلّت الأفعال المستخدَمَةُ في هذا الأسلوب على الشّعور بالاطمئنان النّسبيّ [لَمْ أُلْزِمْهُ مِنْ مُؤْنَتِي شيئًا]. وبهذا الأسلوب في الحوار القائم على المناورة على مبدإ الإيواء، يَسْعَى جبل إلى أن يكون خِطابُه فاعِلاً ومُؤثِّراً في عمليّة التّواصل وتحقيق حالة الاتّصال. وهذا الشّعور بالاطمئنان النّسبيّ جَرَى تحويله في ملفوظ حالة الاتّصال من مجرّد أحوال وأقوال إلى إنجاز وأفعال. وقد ترتّب على هذا التحوّل تغييرٌ في نَمَطِ الخطاب مِنْ حكاية الأفكار إلى حكاية الأفعال، وتغيير في الطّاقة الحجاجيّة للملفوظ وفق استراتيجيّة أسلوبيّة مُحْكَمَةٍ، أساسُها منوال تركيبيّ واحِدٌ وبناءٌ نحويّ مُوَحَّدٌ هو المفعول المُطْلَق، أضحى في هذا القسم الإنجازيّ من النصّ علامة مفيدة أثّرت في مبناه وفي فحواه. ففي قول السّارد:

1 ترجمة لـ: « Virtuel ».

"دَقَّ [...] دَقّ صَاحِبِ هَدِيَّةٍ"،

فِعْلٌ واحدٌ [دَقَّ] تتلوه جملةٌ من المُرَكَّبات الإضافيّة والموصولة المتعاقبة تعاقباً سريعاً [دَقَّ وَاثِقٍ / دَقَّ مُدِلٍّ / دَقَّ مَنْ يَخَافُ أَنْ يُدْرِكَهُ الطَّائِفُ / أَوْ يَقْفُوَهُ المُسْتَقْفِي...].

لقد تحقّق بـ[الواو] رابطاً حجاجيّا الانسجام الدّاخليّ للمقطع الإنجازيّ وَفْقَ توقيعين[1] تَوَحَّدَ فيهما الرّأس وتفرَّعَ الذّيلُ تَفَرُّعاً ثنائيًّا ثمّ رباعيًّا على النّحو التّالي:



فورود المقطع الإنجازيّ على مثل هذا التّلاحُم البنائيّ والانسجام الإيقاعيّ ما كان ليكون لولا الرّابط الحجاجيّ [الواو] خمس مرّات باعتبار [أو] —مثل الواو— رابطاً بين ملفوظين جرى سَوْقُهما في إطار استراتيجيّة التحوّل الحجاجيّ من حكاية الأفكار إلى حكاية لأفعال والإنجاز [يَخَافُ أن يُدْرِكَهُ الطَّائِفُ / أو يَقْفُوَهُ المُسْتَقْفِي]. وآية ذلك أنّ الكلام يتأبّى على التّحجير ويخضع لمبدأ الاستعمال.

وإنّ مرحلة التّحفيز[2] هذه أثْمَرَتْ ردّ فِعْلٍ إيجابيًّا عبّر عنه السّارد بقوله:

"فَلَمْ يشكّ أَبُو مَازِنٍ أَنَّهُ دَقُّ صَاحِبِ هَدِيَّةٍ، فَنَزَلَ سَرِيعاً".

واللاّفت في ردّ فعل أبي مازن على دَقِّ جَبَل بابَه أنّه ينهضُ على روابط حجاجيّة من فئة الرّوابط المتساندة، وأساسها التّضافر بين: [لَمْ] يشكّ / [أنَّ]ـهُ... صَاحِبِ هَدِيَّةٍ / [فَـ]ـنَزَلَ سَرِيعاً، وهذه الرّوابط [لَمْ / أَنَّ / فَـ] هي بمثابة المواضع أو الآليّات التّحتيّة التي تَسْمَحُ بإنجاز النّشاط الحجاجيّ وتبرير نتيجته [فَنَزَلَ سَرِيعاً]. على أنّ هذه المواضع لا تَسْتَمِدُّ مقبوليَّتَها —في

1 التّوقيع هو أن تتميّز الجملة بِكَوْنِهَا مُوَحَّدَةَ الرَّأْس، مُفَرَّعَةَ الذَّيْل. انظر: عبد الله صولة، مدخل إلى دراسة أسلوب طه حسين، ضمن كتاب: **مائويّة طه حسين**، (وقائع ندوة بيت الحكمة بقرطاج، 27–28 جانفي، 1990)، تونس، منشورات بيت الحكمة، 1993، ص ص: 187–198.

2 ترجمة لـ: «Manipulation».

النصّ- من صُوَرِها الاستدلاليّة، وإنّما مِنِ ارتباطها بالملفوظات الإغرائيّة[1] التّالية: [فَدَقَّ عليه دَقَّ وَاثِق / وَدَقَّ مُدِلٍّ]. ويُمكن التّمثيل لعلاقة النّشاط الحجاجيّ بنتيجته على النّحو التّالي: إنّ طريقة الدّقّ تُغْري بحُسْنِ القَبُول وتَفْتَحُ آفاق أبي مازن على صُوَر جميلة من التّخيُّل والتّأويل: الطّارق: صاحب هديّة. فكان ردّ الفعل الفوريّ على ذلك تعجّل فَتْح الباب [فَنَزَلَ سَريعاً]. فهذه العمليّة الحجاجيّة تستنِدُ إلى مَوْضِعٍ يتمثّل في طريقة الدّقّ. ونجد في هذا الموضع ربطاً بين المحمول [دَقّ] وخاصّيّته [وَاثِق / مُدِلّ]، ونتيجته [نَزَلَ سَريعاً]. وهذا الموضع الحجاجيّ يتميّز بسِمَتِهِ التّدريجيّة لأنّه قائمٌ على علاقةِ تَرْبَط بين موضوعٍ ومحمول وتَصِلُ بين سُلَّمَيْن: سُلَّمِ طريقةِ الدّقِّ وسُلَّمِ استحقاقِ الاستجابة السّريعة وفَتْحِ الباب.

وهذا يعني أنّ جَبَلاً -وهو يناور على مطلب الإيواء والضّيافة- يسْعى إلى أن يكون خطابه فاعِلاً ومؤثّراً في عمليّة التّواصل وتحقيق حالة الاتّصال. وإنّ مرحلة التّحفيز تجمع ظواهر سرديّة مختلفة موسومة بالميزات المشتركة التّالية:

- إنّ مجموع الحجج موجّهة بالتّدريج إلى إنجاز عمل الإيواء والحثّ عليه. فهي بمثابة الأعمال التّوجيهيّة[2] السّاعية إلى إقناع أبي مازن.
- إنّها تسعى بالأعمال التّأثيريّة[3] إلى إقامة علاقة بين مُحَفِّز[4] وهو «جَبَل» ومحفَّز[5] وهو أبو مازن لِتَبَنّي البرنامج السّرديّ التواصليّ فيتحوّل من مُحَفَّز إلى فاعل إجرائيّ مُحْتَمَل[6]، يقوم بتنفيذ فكرة الإيواء بعد أن يقتنع بحجج الطّرف الأوّل ويشعر بمعقوليّتها، وبضرورة القيام بعمل ما قصد تغيير هذا الوضع الابتدائيّ.

وإنّ مخطّط الاستحواذ على أبي مازن -ولو بالنّوم «في دهليزه» حتّى ينصدع «عمود الصّبح»- وممارسة التّأثير فيه، اقتَضَيَا من جبل أن يُبَرّر مزايا الفعل الذي يحثّه عليه وهو الإيواء ويُهَوِّنَ من كلفته المادّيّة وضرره المعنويّ.

1 ترجمة لـ: « Séductive ».
2 ترجمة لـ: « Actes verdictifs ».
3 ترجمة لـ: « Actes perlocutionnaires ».
4 ترجمة لـ: « Manipulateur ».
5 ترجمة لـ: « Manipulé ».
6 ترجمة لـ: « Sujet opérateur virtuel ».

هكذا هيّأ جبل مشروعاً تواصُليًّا سيخوض فيه معركة ممارسة التّأثير والإقناع على المُحَفّز –وهو أبو مازن– إعداداً وتنفيذاً. فهل وُفّق في إنجاز برنامجه التواصليّ؟

نشير بدءًا إلى أنّ الخصائص المميّزة للموضع الحجاجيّ في القسم الأوّل من هذا النصّ قد تصبح قابلة للدّحض ومفتوحة على الاعتراض إذا تفطّن المُحَفّزُ –وهو أبو مازن– إلى سوء في التّقدير [لَمْ يشكّ أبو مازن أنّه دَقٌّ صَاحِبِ هَدِيّة]، وخطأ في التّدبير [فَنَزَلَ سَرِيعاً]. وهي ميزة يتّصف بها الحجاج عموماً، لذلك سيحاول أبو مازن مواجهة هذا الموضع بمَوضِع آخر مُضَادّ، يُصحّحه و«يُنْصِفُهُ».

2. البُعد التّداوليّ وأساسه ملفوظ حالة الانفصال[1]

وفيه يكون فاعل الحالة وهو أبو مازن على انفصال بموضوع رغبة جَبَل. وقِوَامُ هذا البُعْد التّداوليّ اختراق المبادئ التواصليّة السّابقة لتحقيق التحوّل الانفصاليّ[2]، وقد تمّ هذا الانفصال عندما تأكّد أبو مازن عند نفسه بأنّ الهديّة لا تعدو أن تكون مجرّد وهْمٍ وأنّ التّقدير كلّه مبنيّ على الظنّ.

أ. من العمل القوليّ إلى العمل التّحقيقيّ

وإنّ هذا الانفصال لا يقوم في البداية إلاّ بوضع العلاقة بين أبي مازن والموضوع في حالة احتمال واختبار ستتجسّم فيهما «القوّة التواصليّة»[3] عند الانتقال من العمل القوليّ [حكاية الأفكار] إلى العمل التّحقيقيّ [حكاية الأقوال]. نتبيّن ذلك من العلامة النصّيّة التّالية

"فلمّا فتح الباب، وبَصُرَ بجَبَل، بَصُرَ بملَك الموت".

فهذه الجملة الظّرفيّة تُفنِّد الزّعم السّابق [لَمْ يشكّ]، وترسّخ صورة مختلفة أساسها الحقيقة واليقين [أنّه «بَصُرَ بجَبَل»]، وتُحقّق وظيفة الإضحاك وقوامها المفارقة بين النّتيجة والسّبب من جهة والتّأليف بين الحقيقة والوهم من جهة ثانية. فلم يكن الموت في هذه الجملة الظّرفيّة مجرّد كلام، وإنّما هو يقينٌ نُصْبَ العين، وكأنّ جَبَلاً بمثوله أمام أبي مازن موتٌ يُبَاغِتُ الإنسان ويَهْجُمُ عليه ساعة تحلو له الحياة [النّوم] ليهدم اللذّة ويسرق الرّاحة ويختلس البهجة.

---

1 ترجمة لـ: « Énoncé d'état de disjonction ».

2 ترجمة لـ: « La transformation de disjonction ».

3 ترجمة لـ: « La force communicative »

وتَبْقَى هذه الجملة الظّرفيّة –فضلاً عن ذلك كلّه– مشحونة بمقتضى إيحائيّ يُضْمِرُ برنامجاً سرديًّا جديداً. فهذه الجملة الظّرفيّة هي التي تَصِفُ القيمة [الإيواء] المنفصلة عن «جبَل» بالقيمة المُحْتَملة[1].

على أنّ هذه القيمة المحتملة لم تدم طويلاً إذ سرعان ما تقدّم جبل ببرنامج سرديّ محيّن[2] لأنّه ينبني على تصوّر ضمنيّ[3] مبدئيّ مفاده أنّه كشف مُضمراتِ أبي مازن من وُجُومه

"فَلَمَّا رَآهُ جَبَلٌ وَاجِماً لاَ يُحِيرُ كَلِمَةً، قَالَ لَهُ: إِنِّي خِفْتُ مَعَرَّةَ الطَّائِفِ وَعَجَلَةَ الْمُسْتَقْفِي فَمِلْتُ إِلَيْكَ لأَبِيتَ عِنْدَكَ".

لكنّ هذا البرنامج السّرديّ المُحَيَّن يتحوّل إلى برنامج سرديّ محقّق[4] عندما يرفض أبو مازن طلب الضّيافة الذي تقدّم به «جبل» ويتظاهر بالسّكر

"فَتَسَاكَرَ أَبُو مَازِنٍ، وَأَرَاهُ أَنَّ وُجُومَهُ إِنَّمَا كَانَ بِسَبَبِ السُّكْرِ".

بهذا بدا أبو مازن مؤهّلاً –بتساكره– لإجهاض رغبة[5] «جَبَل» في الإيواء، وقادراً على معرفة الفعل[6] الواجب القيام به للردّ على مناورته. ونَجَمَ عن ذلك تغيير في علاقة جَبَل بموضوع القيمة، وإعاقة في تنفيذ برنامجه السّرديّ، ونفاذٌ إلى عالَم أبي مازن الممكن باستخدام فعل «تساكر» على وزن «تفاعل» في الدّلالة على التّظاهر بالسّكر وتوظيف الأعمال التّجسيديّة

"فَخَلَّعَ جَوَارِحَهُ وخَبَّلَ لِسَانَهُ"

والأعمال القوليّة

"وَقَالَ: سَكْرَانُ وَاللهِ، أَنَا وَاللهِ سَكْرَانُ"

في إيهام المتلقّي بفقدان العقل وغياب الرّشد. وأساس هذه الأعمال القوليّة المفارقة بين المقدّس [والله] والمدنّس [أنا سكران]، وأسلوبها الإرداف الخلفيّ[7] وهو ما عبّر عنه حازم القرطاجنّي بقوله:

---

1 ترجمة لـ: « Valeur virtuelle ».
2 ترجمة لـ: « Actualisé ».
3 ترجمة لـ: « Présupposé ».
4 ترجمة لـ: « Réalisé ».
5 ترجمة لـ: « Vouloir ».
6 ترجمة لـ: « Savoir faire ».
7 ترجمة لـ: « Oxymore ».

"إضافة ضدّ الشّيء إليه"[1]،

ويُعَدُّ من أكثر الأساليب طرافة في التّعبير عن التّبادل بين لوازم مقامين متضادّين [المقدّس ≠ المدنّس] تعبيراً ساخراً يولّد الضّحك من أبي مازن لأنّه — في الوقت الذي يروم فيه إخفاء موقفه- يكشف عن «بُخْلِه» ويفضح أمرَه. فتنتقض الصّورة المكشوفة وتنكشف الصّورة المستورة.

أمّا الأعمال الجسديّة فتشكّل النّواة المولّدة للمعاني المرتبطة بالخصائص التكوينيّة لشخصيّة أبي مازن، تكشف عن خفاياها وتفضح نواياها

"فالإنسان مشدود بصورة حميمة إلى جسده للقيام بالفعل أو الإنصات أو لإدراك ما حوله والتّعبير عن نفسه، أو بصفة أعمق لأنّه يشكّلُ مظهرَهُ الخفيّ ووجهه الحقيقيّ"[2].

فنمط الوجود السّيميائيّ يكون واقعيّا ومتخيَّلاً في آن معاً[3]، وإذن فإنّ انتقال التّحليل السّيميائيّ من العالَم الطبيعيّ إلى الأهواء، أيٍ من سيميائيّات الفعل إلى سيميائيّات الحالات العاطفيّة والنفسيّة يتمّ دائماً من خلال دراسة ما ينتجه الجَسَدُ الإنسانيّ في محيط علاقاته بالعالَم "فصُوَر العالَم لا يمكِنُها أن تؤسِّس المعنى إلاّ عن طريق التّحسّيّس الذي يَفرضه عليها توسّط الجسد"[4].

وهذا يعني أنّ موقفَ أبي مازن من دقِّ جَبَل بابَه ووجومَه المفاجئ لّما بَصُر به لا يتحوّلان إلى معنى إلاّ بواسطة الجسد الذي أضحى علامة أساسيّة لإنتاج المعنى المراد إنتاجه من قبل أبي مازن وهو غياب الوعي وقطع مسالك التّواصل مع جَبَل والكشف عن المعنى الدّيناميّ، ولا يكون ذلك كذلك إلاّ بتخطّي حدود المعنى التّعيينيّ الذي يشكّله الإدراك ليكتسي أسلوباً تمثيليًّا، يغدو الجسد بمقتضاه مركزاً مرجعيّا «للمسرحة» الأهوائيّة التي توجّه سلوك أبي مازن نحو ملفوظ حالة الانفصال.

"فَخَلَّعَ جَوَارِحَهُ وخَبَّلَ لِسَانَهُ، وَقَالَ: سَكْرَانُ وَاللهِ"،

وهي ثلاث جمل فَعليّة استئنافيّة تؤكّد انفصام ذات أبي مازن إلى ذاتين:

---

1 القرطاجنّي (حازم)، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تقديم وتحقيق: محمّد الحبيب بن الخوجة، تونس، دار الكتب الشّرقيّة، 1966، ص: 367.

2 CHIPRAZ (F.), *Le corps*, Paris, Dunot, 1983, p. 7.

3 نظر: فريد الزّاهي، **النّصّ والجسد والتأويل**، المغرب، إفريقيا الشّرق، 2003، ص: 43.

4 GREIMAS et FONTANNILLE, *Sémiotique des passions des états d'âme aux états de chose*, Paris, Seuil, 1989, pp. 10-11.

- **ذاتٍ مُدْركة**: وهي الذّات التي تمارس فعلَ تفكيك أعضاء الجسد وعوامله، وترمي إلى إيهام المتلقي بأنّ المتلفظ مصاب بِهَبْتَةٍ أو مسّ أو جنون[1].
- **وذاتٍ** أهوائيّة، تُحَيِّدُ كلّ أشكال العقلانيّة وتُبَرِّرُ الخلل المنطقيّ في ملفوظ حالة الانفصال، وتُبْرزُ جموحَ الذّات المتكلّمة إلى تملّك الخطاب الرّافض مبدأ الإيواء وإضفاء طَابع شرعيّ عليه.

وعلى الحدود الفاصلة بين الذّات المُدْركة والذّات الأهوائيّة —وهي حدود غائمة– تنتصب الإشارة السّاخرة من سلوك أبي مازن وتنبثق الآثار الهزليّة المتولّدة منها.

وما كان لهذه الذّات المنفصمة أن يكشف القارئ أمرَها لولا تطوّر الحوار إلى حصار فَرَضَه جبل عليها، واستنفدَ فيه كلّ الحجج التي تقطع على أبي مازنٍ السّبل المؤدّية إلى المناورة، إلحاحاً على طلب الإيواء وتبسّطاً في تبريره وتكثيفاً في الحجج المرجّحة له: قَالَ لَهُ:

– إنِّي خِفْتُ مَعَرَّةَ الطَّائِفِ
وَعَجَلَةَ المُسْتَقْفِي
فَمِلْتُ إلَيْكَ لأَبِيتَ عِنْدَكَ.
– كُنْ كَيْفَ شِئْتَ.
نَحْنُ فِي أيّام الفَصْل، لاَ شِتَاءٌ وَلاَ صَيفٌ،
وَلَسْتُ أَحْتَاجُ إلَى سَطْحٍ
فأُغِمَّ عِيَالَكَ بِالحَرِّ،
وَلَسْتُ أَحْتَاجُ إلَى لِحَافٍ
فَأُكَلِّفَكَ أَنْ تُؤْثِرَنِي بالدِّثَار.
وَأَنَا كَمَا تَرَى ثَمِلٌ مِنَ الشَّرَابِ،
شَبْعَانُ مِنَ الطَّعَامِ،
وَمِنْ مَنْزِل فُلاَن خَرَجْتُ، وَهْوَ أَخْصَبُ النَّاس رَحْلاً.
وَإِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ تَدَعَنِي أُغْفِي فِي دِهْلِيزكَ إغْفَاءَةً وَاحِدَةً،
ثمَّ أَقُومُ فِي أَوَائِلِ المُبَكِّرِينَ

إنّ هذه الحجج النصّيّة التي تهدف إلى إزاحة التّعارض بين وضع الانفصال ووضع الاتّصال لتحقيق التحوّل الاتّصاليّ[2] تتّخذ شكليْن:

---

1 انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة [خ.ل.ع.] ومادّة [خ.ب.ل.].

2 ترجمة لـ: « Transformation de conjonction ».

- شكلاً أفقيًّا وعماده النصّ الظّاهر[1]،
- وشكلاً عموديًّا وجوهره النصّ المولّد[2] وأساسه الإحالات الميتامرجعيّة التي تفترضها العلامات النصّيّة وعليها يَبْنِي القارئ مساره التّأويليّ[3].

هكذا إذن تتبلور الصّورة العامّة لشخصيّة أبي مازن من خلال المنزلة الاستقطابيّة التي يحتلّها في السّلسلة الحجاجيّة الهادفة إلى تحقيق مبدأ التّواصل عبر ضمير المخاطب المفرد [أنت]:

فَمِلْتُ إلَيْـ[ـكَ] لأَبِيتَ عِنْدَ[كَ].
[كُنْ] كَيْفَ شِئْـ[تَ].
لَسْتُ أَحْتَاجُ إِلَى سَطْحٍ ← أُغِمَّ عِيَالَـ[كَ]
وَلَسْتُ أَحْتَاجُ إِلَى لِحَافٍ ← فَأُكَلِّفَـ[كَ] أَنْ تُـؤْثِرَنِي [أنت] بالدِّثَارِ.
وَأَنَا كَمَا تَرَى [أنت]
وَإِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ تَدَعَنِي [أنت] أُغْفِي فِي دِهْلِيزِ[كَ] إِغْفَاءَةً وَاحِدَةً.

فإذا كان النصّ الظّاهر سلسلة من الانتقالات التركيبيّة من الجمل الفعليّة [فَمِلْتُ / لأَبِيتَ] إلى الجمل الاسميّة المنفيّة [لَسْتُ أَحْتَاجُ × 2] فالجمل الفعليّة ذات الغاية التّبريريّة [إنّما أريد / أن تدعني / أغفي...] فإنّ النصّ المولّد يقوم على سنن «أيقونوغرافيّة»[4] تُحوّل النصّ الظّاهر إلى علامات ذات شحنة إيحائيّة وأبعادٍ ثقافيّة تَخْضَع للذّوق السّائد والحسّ المشترك[5]، أي إلى قيم إيديولوجيّة تعتبر مبدأ الإيواء اعتداء على ملكيّة الغير واغتصاباً لها، وهو ما يخلق توتّراً واضحاً بين القيم الثقافيّة المضمّنة في القول والقيم الثقافيّة المعلنة أو المصرّح بها.

واللاّفت للانتباه أنّ الذّات التي تمارس لعبة الحصار على أبي مازن تَبْحث دائماً عن السّنن الملائمة لرسالتها الاتّصاليّة. وتَسْعَى إلى تحويل المُعضلة الانفصاليّة إلى مُعضلة قابلةٍ للحلّ، ممّا يسّر الانتقال —من خلالها—

---

1 ترجمة لـ: « Phéno-texte ».

2 ترجمة لـ: « Géno-texte ».

3 "فمن اللاّزم علينا الاعتراف بأنّ البنيات السّرديّة تتحدّث عن شيء آخر غير نفسها. هذا الشّيء هو حقل «ميتامرجعيّ» « Métaréférentiel » قائم سلفاً وذو طابع إكراهيّ [...] يتضمّن اللاوعي وترسّباته الذّاتيّة والتاريخيّة". انظر:
W. KRYSINKI, *Carrefour de signes*, Paris, Mouton Éditeur, 1981, p. 353.

4 ترجمة لـ: «Codes iconographiques».

5 وهو ما يُعَبَّر عنه بسنن الذّوق والحسّ، «Codes du goût et de sensibilité».

إلى المحَفِّز التّأويليّ، فصارت شخصيّة جَبَل ذاتَ بُعْدَيْن، وتلعب في النصّ دوريّن: الدّور النّصّيّ المباشر باعتبارها شخصيّة تستحقّ النّجدة، والدّور النّصّيّ التّأويليّ الذي تقوم في ضوئه بإعادة بناء شخصيّة أبي مازن: فبعد أن كانت شخصيّة احتفائيّة [فنَزَلَ سَرِيعاً]، صارت شخصيّة ارتكاسيّة وعدوانيّة

"فَتَسَاكَرَ أَبُو مَازن، وَأَرَاهُ أَنَّ وُجُومَهُ إنَّمَا كَانَ بِسَبَبِ السُّكْرِ. فَخَلَّعَ جَوَارِحَهُ وخَبَّلَ لِسَانَهُ، وَقَالَ: سَكْرَانُ وَاللهِ، أَنَا وَاللهِ سَكْرَانُ".

فإذا كان كلام جَبَل خطاباً تحفيزيًّا فإنّ ردّ أبي مازن عليه كان بمثابة النصّ التّأويليّ لذاك البيان التّحفيزيّ وهو نصّ مُلْتَبس لأنّه قائم على جملة من المفارقات، تحتاج إبانة، وتستدعي تأويلاً، فإذا كان أبو مازن لا يَفْقَهُ شيئًا، فكيف يعقل أنّه لا يعقل

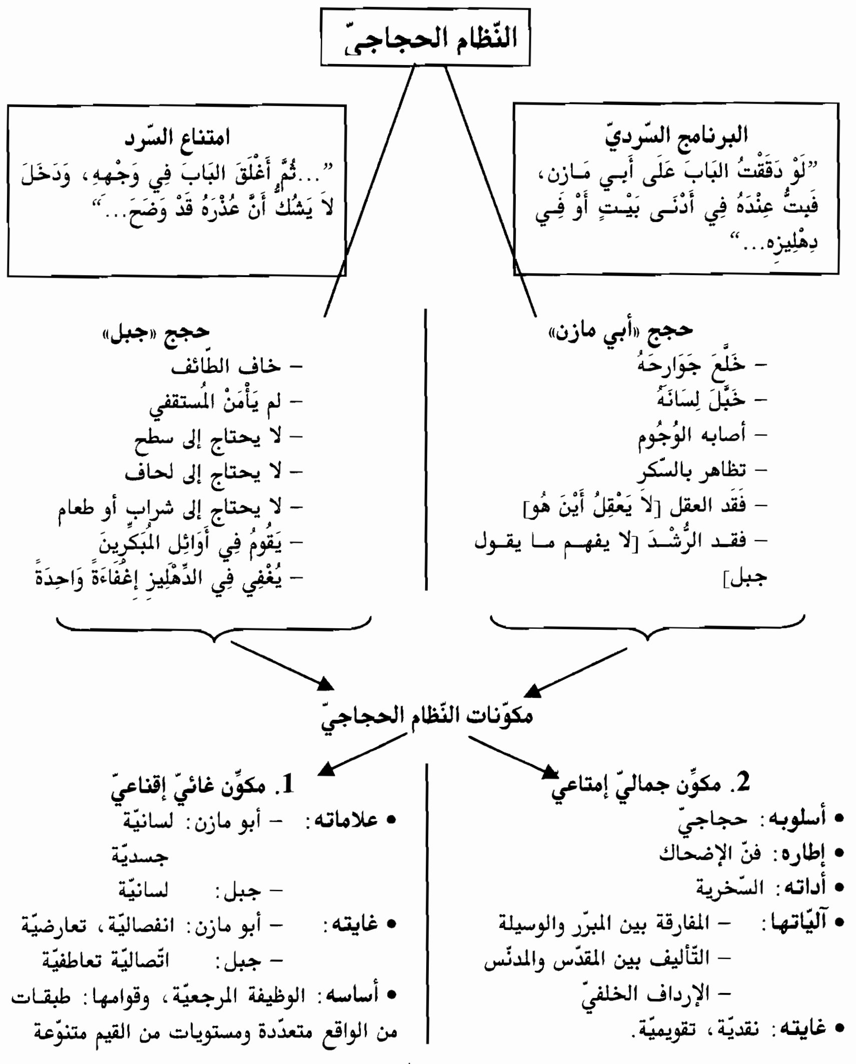
"لاَ وَاللهِ مَا أَعْقِلُ أَيْنَ أَنَا، وَاللهِ إنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ"
إلاّ إذا كان يحجب ميلاً خفيًّا إلى «البَخل»، وتعمَّدَ السّارد كشفَه حتّى يورّط أبا مازن في حبال منطقه.

هكذا تمثّل شخصيّة أبي مازن في هذا النصّ ذاتاً للتّأويل وموضوعاً له ومُحَفِّزاً عليه:

- فهي موضوع للتأويل بالنّسبة إلى «جَبَل» لأنّ انقطاع التّواصل بينهما يؤدّي إلى التّساؤل عن هويّته القيميّة.
- وهي مُحَفِّزٌ للتأويل بالنّسبة إلى القارئ عبر توسيع وعيه بأبعاد هذه الشّخصيّة وقسماتها الجسديّة وخلفيّتها الإيديولوجيّة، والسّارد لا يقوم بقراءة تحليليّة تأويليّة لتلك الشّخصيّة بقدر ما يضعها في سياق تحليليّ تأويليّ ملائم. وكأنّه بتلك الصّورة الكاريكاتوريّة التي رسمها لأبي مازن إنّما يتواطأ مع المتلقّي ليكشف له عن الكوامن المتحكّمة في الوضعيّة الإشكاليّة التي وضع فيها أبو مازن نفسَه، وهي وضعيّة هزليّة تستدعي القارئ إلى قراءة النصّ بعيون جديدة تعتمد على الوقائع الموضوعيّة وتَسْتَنِدُ إلى الخلفيّة القيميّة وتحتكم إلى الحجّة المنطقيّة استقراء واستنباطاً، حتّى يقف على حقيقة المقصديّة التي يستهدفها الخطاب الحجاجيّ في هذا النصّ. وهي مقصديّة ذات غاية تأثيريّة ولها مكوّنان:

– **مُكوّنٌ غائيّ**: غَرَضه الظّفر باقتناع المتلقّي بواسطة التّعاطف مع أبي مازن خاصّة.
– **مُكوّنٌ لاغائيّ**: غَرَضُه تحقيق المتعة الجماليّة للمتلقّي عبر إحالة النصّ على نفسه. وهذا يعني أنّ النّادرة تخضع لنظام حجاجيّ يغلب عليه

النّمط السّرديّ، ويتمتّع بوحدة بنائيّة ذات مكوّنات غائيّة وأخرى جماليّة هزليّة على نحو ما نتبيّنه من المخطّط البيانيّ التّالي:



وقد لاحظنا أنّ هذه الغائيّة يتحكّم فيها انفعالان، أحدهما تعاطفيّ وأساسه الرّغبة في الاتّصال، وثانيهما تفاصليّ وعماده الرّغبة في الانفصال بالمكر والخديعة عن طريق التّظاهر بالسّكر من جهة، وتهييج عاطفة المتلقّي ضدّ أبي مازنٍ من جهة ثانية. ولمّا كانت هذه النّادرة ظاهرة تأويليّة، فإنّها تُحيل رأساً على مُنشئها وعلى موقعه بالنّسبة إلى مجموع معايير الاحتجاج والسّلوك المعتمدة في عَصْره، والاختيارات الأسلوبيّة التي يتبنّاها من بين الآليّات التي تُمليها الظّروف بالنّظر إلى المتلقّي المعنيّ بالنصّ،

وهكذا، فإنّ اللّعبة الحجاجيّة تمثّل —في هذا النصّ— مُؤشّراً سيميائيًّا وبلاغة تداوليّة وتأويليّة تعكس —بصورة نقديّة— وضعيّة تلقّي القارئ حُجَجَ أبي مازن وجبل وكأنّه في مقام الخطاب القضائيّ، يَسْعَى كِلا الرّجلين إلى إقناعه وإرضائه، جبل: بنفي الغاية النّفعيّة عنه، وأداته الحجّة التّعاطفيّة؛ وأبو مازن: بافتعال حجّة السُّكْر وفقدان الوعي والرّشد، ووسيلته الحجّة اللسانيّة والعلامة الجسديّة. وهما نمطان من الخطاب أساسهما التّعارض والتّأزّم والتّوتّر والنّقض. وهذا ينشّط وظيفة المتلقّي في تأويل المقاطع الحواريّة والمونولوجيّة التي قُدَّ منها النصّ، واستكشاف الخلفيّة الإيديولوجيّة التي تتحكّم فيه، ورصد اللّحظة الهزليّة والإضحاكيّة المترتّبة على المفارقة بين المبرّر والوسيلة. فكانت هذه المفارقة أدْخَلَ في باب السّخرية وأعْلَقَ بفنّ الإضحاك وألْصَقَ بالنّقد والتّقويم.

وإذا كان جَبَل قد أحْضَرَ مقاله ونظَّمَ مراحلَه وأضاف إليه من المقوِّمات الأسلوبيّة ما جَعَلَه كلاماً مُوَقَّعاً جميلاً، فإنّ أبا مازن —وقد فَجَأَه «مَلَكُ الموت» اضطربت ذاكرته وتبعثَرَتْ حجّته وتَخَلَّعَتْ حركتُه، ممّا يعني أنّ الوظيفة الإقناعيّة لهذه المقاطع المونولوجيّة [لَوْ دَقَقْتُ البَابَ عَلَى أَبِي مَازِن] والحواريّة [لاَ وَاللهِ مَا أَعْقِلُ أَيْنَ أَنَا، وَاللهِ إنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ] تستند أساساً إلى مجموعة من الكفاءات الجزئيّة التي تُجَسِّم مراحل تَكَوُّن النّادرة بنائيًّا وعلاميًّا وتعبيريًّا، وتقوم على عددٍ مخصوص من مواضع[1] الحَجاج تمثّل —كما بيّنّا— مواقع أساسيّة كاشفة عن نوايا الرّجلين المتحاورين:

- فأبو مازن فَطِنَ لِبُخله وعرف إفراط عشقه للمنع. وهو في ذلك يُجاهد نفسه ويُغالب طَبْعَه ويُحاول أن يُبرّر سلوكه بالتّظاهر بفقدان الوَعْي وادّعاء غياب الرّشد وعُسْر الفهم.
- وانتبه جَبَل لعالَم أبي مازن ومقاصده المُضمرة ونواياه الخفيّة من خلال رَصْد حركاته التّمثيليّة المُعلنة وتجسيد اضطراباته النفسيّة المُضمرة. فحَاوَلَ إصلاحَ الافتقار المترتّب على ذلك، وترشيح نَفْسه للاختبار بأسلوب الأمر [كُنْ كَيْفَ شِئْتَ]، والنّفي [لَسْتُ أَحْتَاجُ إلَى سَطْح... / وَلَسْتُ أَحْتَاجُ إلَى لِحَافٍ]، والتّصريح بموضوع الطّلب ومبرّراته من خلال جملتين اسميّتين بسيطتين تصفان أحوالاً [أنا ثَمِلٌ من الشّراب، شَبْعَانُ مِنَ الطّعام] مشفوعتين برابط

1 ترجمة لـ: «Lieux»

حجاجيّ [إنّما][1] يحدّد مطلب الإيواء [وَإِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ تَدَعَنِي أُغْفِي فِي دِهْلِيزِكَ إِغْفَاءَةً وَاحِدَةً...]. وبهذا يتّضح لنا أنّ الخطّة الحجاجيّة في النصّ قائمة على منطق التّأسيس والنّقض: نقض حجج جَبَل واستبدالها بحجّة أبي مازن، ممّا يعني نَقضاً للمشترك القِيمِيّ المتمثّل في معايير الكرم والإيثار وإغاثة الملهوف، واستبداله بالاختيار الشخصيّ الموظف في نفي مبدأ التّعاون وإبطال مطلب الإيواء الوقتيّ. وهو اختيار استغلّ أبو مازن لمزيد تسويغه والإغراء به أسلوب القسم بحرف الجرّ المختصّ بالقسم [الواو] في قوله [وَاللّهِ] والنّفي بلا النّافية [لاَ وَاللّهِ... لاَ أَعْقِلُ]، وحرف النّفي بـ[إنْ] "الذي يَعْمَلُ عمل ليس"[2] [إِنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ]، والحذف والإضمار ثمّ الأظهار، لِيُبْرِزَ اضطرابَ الذّاكرَة وتَخَلُّعَ الجوارح وتَخَبُّلَ اللّسان وما ترتّب على ذلك من انبهام المكان وغياب الرّشد والعقل وانعدام العلم والفهم: [وَقَالَ: سَكْرَانُ وَاللّهِ، أَنَا وَاللّهِ سَكْرَانُ] / [سَكْرَانُ، وَاللّهِ، أَنَا سَكْرَانُ] / [لاَ وَاللّهِ مَا أَعْقِلُ أَيْنَ أَنَا / وَاللّهِ إِنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ].

سَكْرَانُ، وَاللّهِ
أَنَا وَاللّهِ سَكْرَانُ } غياب الرّشد
أَنَا سَكْرَانُ

لاَ وَاللّهِ مَا أَعْقِلُ أَيْنَ أَنَا } انبهام المكان

وَاللّهِ إِنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ. } انعدام العلم والفهم

واللاّفت للانتباه أنّ علامة السّكر أضحت بمثابة نواة المرجع النّصّيّ نتيجة إشعاعها في خطاب أبي مازن واستقطابها مكوّنات نظامه الحجاجيّ وتأثيرها في البناء السّرديّ للنّادرة بإفشال مشروع جبل الاتّصاليّ لا لوجاهةٍ في حجّته وقوّة في إقناعه بل لنجاعةٍ في إقصاءِ طلب إيوائه وغلق باب المناورة في وَجْهِهِ وإنهاءِ الحوار مَعَهُ.

"ثمّ أَغْلَقَ البَابَ فِي وَجْهِهِ".

وغير خفيّ ما في هذه النّتيجة الانفصاليّة التي امتنع معها السَّرْد وتوقّف الوصف وانقطع الحوار، سَبَبها [ادّعاء السُّكر والتّظاهر به] من سخرية مردّها

1 [إنّما]: حرف نصب باطل عمله بـ«ما» الكافّة. انظر: أنطوان قيقانو، **المنجد في الحروف وإعرابها**، لبنان، بيروت، دار الشّرق، 1987، ص: 27.

2 [إنْ]: حرف نفي، يعمل عمل [ليس]، ويقترن أحياناً بـ«إلاّ» فيُبْطِلُ عملها. وتصبح حرف نَفْي، نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ {يوسف 12: 31}، انظر: **المرجع نفسه** والصّفحة نفسها.

إلى انتفاء الرّابط المنطقيّ بين الطّلب [الإيواء] والجزاء [الصّدّ]، ممّا يُيَسِّرُ الانتقالَ من سجلاّت لغويّة تطابق منظوماتٍ قيميّةً احتفائيّةً استدعاها المقام الذي وَجَد فيه أبو مازن نَفْسَه، وتسْتَوْجِبُ نتيجةً ما [الإيواء]، إلى سجلاّت لغويّة تحيل على مرجعيّات أخلاقيّة وإيديولوجيّة لا تجانسها [منع الإيواء]. وهذا يُضمر صراعاً خفيًّا بين قيم سائدة دخيلة [البُخْل] وقيم مهمّشة أصيلة [الكرم]، ويؤكد أنّ النّادرة تتنزّل في سياق حجاجيّ صراعيّ بين موقفين وحضارتين تضرب كلّ منهما في اعتقاد يغذّيه قائله بحُجَج يراها منطقيّة [وَدَخَلَ لاَ يشكّ أَنَّ عُذْرَهُ قَدْ وَضحَ]، ولكنّه غالباً ما يكشف عن مركّبات نفسيّة ويُجْلِي مواقف إيديولوجيّة تجعل من كلا المتكلّمَيْن في هذه النّادرة معترفاً —من حيث لا يشعر– بعَيْبِهِ، سافراً عن بُخْلِه. فلا يجد القارئ أمام غرابة منطقهما وبديع حجّتهما إلاّ السّخرية منهما والضّحك عليهما. ألم يقل الجاحظ في سياق كلامه على الوسائل التي يتّخذها البخيل في طلب المال وحِفظِهِ

"فَلَمْ يَتْرُكْ فِيهَا حِيلَةً وَلاَ رُقْيَةً حتّى طَلَبَ بِالكُفْرِ باللّهِ كما طَلَبَ بِالإيمان"[1].

ب. آليّات فنّ الإضحاك في النّادرة

اسْتَنْفَدَ الجاحظ جهداً إبداعيًّا واضحاً لزَرْعِ فكرة الصّراع هذه في النصّ وترسيخ داعي السّخرية —من أبي مازن– في النّفس من خلال المفارقة بين النّتيجة والسّبب، والمقابلة بين حضور العقل وفقدان الرّشد من جهة والفهم وغيابه من جهة ثانية [لاَ وَاللّهِ مَا أَعْقِلُ أَيْنَ أَنَا، وَاللّهِ إِنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ].

وقد وجدت المقابلة في السّخرية المَعِينَ الذي يغذّيها، ووجدت السّخرية في المقابلة الأسلوب الذي يؤدّيها، إذ كيف كان أبو مازن يعقل أنّه لا يعقل إذا لم يكن يَفْقَهُ شيئًا، وكيف لا يقع في اللّحن والزّلل، لا بل إنّه يستخدم من التّراكيب أَجْوَدَها ومن العبارات أفصحَها، ومن الظّواهر اللغويّة أدقَّها [وَاللّهِ إِنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ]، إلاّ أن يكون صاحِب مِحْنةٍ فلا يصفو ذهنُهُ ولا يَذْهَبُ كَدَرُهُ إلاّ إذا شَرِبَ من الخَمْرَةِ حتّى ثَمِلَ. أليس في ذلك الوصف ضَرْبٌ من ضروب التّشهير به وفضح سلوكه عبر توريطه في حبال منطقه ووَهَن حجّته، والتّفنّن في إبراز الخلل الطّارئ على هيئته وحركته الحسّيّة والنفسيّة، للسّخرية من تخبّله وتخلّعِه، والضّحِكِ على تأزّمه، دونما حاجة من المتلقّي إلى تأمّل طويل وجهد كبير في ضمّ أجزاء هذه الصّورة الكاريكاتوريّة بعضها إلى بعض، خاصّة إذا

1 الجاحظ، **البخلاء**، ص: 190.

ضَمَمْنَا إليها عاهةً ظاهرةً في جسده —وهي الاحديداب– على النّحو الذي رسمه الجاحظ في كتاب «**البرصان والعُرجان والعميان والحولان**»[1] .

إنّ جوهر الصّراع في هذه النّادرة كان في البدْء جهداً من أجل الإيواء، وهو ما يحيلنا على أعْرَق القيم عند العرب، وهو الكرم. لكنّه تحوّل بِفِعْل «التّثاقف القِيميّ» —في عصر الجاحظ– إلى تبذير وإسراف. وقد بدا هذا التصوّر مُتحرِّجاً. فممّا يبدو لنا مُهمًّا في هذا الصّدد أنّ الفعل السّلوكيّ لدَى أبي مازن وجَبَل قد وَعَى نفسَه فَرَاحَ يُعْلِنُ ما لا يُبْطِنُ في وَلَعٍ حجاجيّ لا يقلّ أهمّية — في رأينا– عن وَلَع الجاحظ بازدواج «الحقّ والجمال». فالسّخرية علامة لافتة في خطابه، وفنّ الإضحاك شاهد بارز على نادرته، فضلاً عن قدرته على أنّ يستوعب ثقافة عصره وأخلاق أمّته وصراع مجتمعه.

ج. في مدلوليّة أسماء الأعلام (Onomasiologie)

إنّ طَرَفَيْ هذا التحوّل السّلوكيّ —وهما أبو مازن وجَبَل– يعتبران المحرّك الذي يدفع جدليّة التّواصل بين النّادرة والمتلقّي إلى فضاء المغامرة التّأويليّة على حدّ تعبير «أمبرتو إيكو»[2] (Umberto ECO) فـ«جَبَل» وأبو مازن، وهما اسما عَلَم يندرجان —في رأينا– ضمن ما يمنحه النصّ المُتَخَيَّل —ونحن إزاء نصّ أدبيّ بأمْتياز– من إشارات وإيحاءات هي بمثابة البنية النصّيّة المحايثة للمتلقي والعامِل الموجِّه لعمليّة التّأويل. وأحْسَبُ أنّ دلالة الانحياز إلى التّواصل الشّعوريّ والجماليّ في هذين الاسمين لا تتعدّى دلالة الانحياز إلى التّواصل الإيديولوجيّ بينهما. فهما علامتان مُشَفَّرَتَان تنتميان في مستوى الدّلالة اللغويّة إلى معجمين متناقضين:

- فـ«جَبَل»: اسم مشتقّ من الجذر اللغويّ [ج.ب.ل.]، ومن معانيه الإمساك والبخل الشّديد.

  "يقال: رَجُلٌ جَبَلٌ: أي بخيلٌ [...] وأَجْبَلَهُ: وجده بخيلاً"[3].

- و«أبو مازن» اسم مشتقّ من الجذر اللغويّ [م.ز.ن.]، وهو المُزْنُ، ومن معانيه: "السّحابُ والمَطرَة" في الدّلالة على معنى (الكرم). "فتَمَزَّنَ: أَظْهَرَ من الفَضْل أكثرَ ممّا عنده"[4].

---

1 الجاحظ، **البرصان والعُرجان والعميان والحولان**، ص: 426.

2 Umberto ECO, *Apostille au nom de la rose*, traduit de l'italien par Myriam BOUZAHER, Paris, Grasset, 1985, p. 37.

3 ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة [ج.ب.ل.]

4 ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة [م.ز.ن.].

أمّا في مستوى الدّلالة الإيحائيّة فيتّخذ الاسمان حركة ذهنيّة مركّبة تندرج ضمن مدارات البعد السّيميائيّ وما يَقْتَضِيه من سيرورة تأويليّة تتعدّى مجرّد الاكتفاء بتسمية الاسماء بمناطقها النصّيّة وبمعطياتها الموضوعيّة المباشرة لتنطلق نحو آفاق جديدة من التّأويل تضع الاسمين داخل نسق سيميائيّ يوضّح نفسه بنفسه من خلال أنساق قلب متتالية يشرح بعضها بعضاً ويبني نمطا اختلافيًّا إيحائيًّا. وانطلاقاً من هذا الوضع السّيميائيّ القائم على ما يسمّيه «بيرس» بالمؤوِّل الدّيناميّ[1] يصبح الاسمان علامّتين مُشَفّرتين تتصارعان مع بنيتهما اللغويّة ودلالتهما التّعيينيّة [جَبَل / أبو مازن] من أجل إنتاج دلالة إيحائيّة تستند إلى مرجعيّة تساؤليّة تعمّق الرّؤيا الجماليّة للنصّ وتجعله مفتوحاً على تعدّد الدّلالات.

ولئن أطر التّحفيزُ الفعلَ التّداوليّ للفاعل الإجرائيّ –وهو جَبَل– في بداية النّادرة من خلال سعيه إلى إبرام عَقْد تواصليّ بينه وبين أبي مازن، فإنّ المقطع السّرديّ الأخير:

"وَدَخَلَ لاَ يشكّ أَنَّ عُذْرَهُ قَدْ وَضَحَ وَأَنَّهُ قَدْ أَلْطَفَ النَّظَرَ حتّى وَقَعَ عَلَى هَذِهِ الحِيلَةِ"

قام بتقويم المرحلة النّهائيّة[2] لجهود الفاعل الإجرائيّة، ووَسَمَهَا بالفَشَل من خلال العلامات الفعليّة التّالية: [أَغْلَقَ / دَخَلَ / وَضَحَ / أَلْطَفَ / وَقَعَ]. وهذا يعني أنّ أبا مازن قَلَبَ الوضعيّة الابتدائيّة التي رَسَمَ استراتيجيّتها جَبَل، واستبدَلَها بوضع نهائيّ آخر تغيّرت فيه الأحوال، بحيث أصبح جَبَل فاقِداً الموضوعَ الذي كانَ يُسَيْطِرُ عليه تخطيطاً وتحفيزا، ممّا يَضَعُنا أمام جُمْلَةٍ من أنواع الفِعْل التّحويليّ، أبرزها الفعل التّحويليّ الانعكاسيّ[3] المُفْضِي إلى التخلّي[4] عن موضوع الرّغبة الذي هو بحَوزَة أبي مازن، وحرمان[5] جَبَل من إغفاءةٍ واحدةٍ في دهليزه.

ويبدو أنّ أبا مازن لم يَكُنْ مُرتاحاً للتّواصل التبادليّ[6] مع جَبَل لإحساسه بالغُبْن والخديعة والانتظار الخائب. ألم يَدُقَّ عليه البابَ "دَقَّ صَاحِبِ هَدِيَّةٍ"؟

---

1 ترجمة لـ: « Interprétant dynamique ».

2 ترجمة لـ: « État final ».

3 ترجمة لـ: « Réfléchie ».

4 ترجمة لـ: « Renonciation ».

5 ترجمة لـ: « Privation ».

6 ترجمة لـ: « Communication participative ».

إنّ التّعاقد الأصليّ بينهما لم يكن مبنيًّا على الثّقة المتبادَلة: فجَبَل حاولَ مباغتةَ أبي مازن والإيقاعَ به، فعَلّقَ أبو مازن مشروعه التواصليّ وغَلّقَ الباب في وجهه. على أنّ هذه القطع السّرديّ يُهيّئُ للمتلقّي أفقاً للتّأمّل والتّخيُّل عميقاً، ويفتح له مجالاً للسّخرية والإضحاك خصيباً: فأبو مازن "بخيلٌ لا يُريد أن يُظهرَ بخْلَه، غبيٌّ لا يَشْعُرُ بغَبَائِهِ، لا بَلْ إنّه يستَغْبي الغيرَ ويَظُنُّ أنّ له من الحيلةَ بَاعاً لا يُدْركه إلاّ هُوَ"[1].

ولئن كانت سخرية الجاحظ في هذا القطع النّهائيّ من النّادرة ذكيّة خفيّة لا تُفصح عن نفسها ولا تنبِّه علاماتُها مباشرة على مواطن الخلل في سلوك أبي مازن ومواقفه، فإنّه صَرَّحَ بها وهَجَسَ بأسرارها في خاتمة نصّ البُرْصان إذ قال:

"فَمَرَّ بِهِ الطَّائِفُ فَسَأَلَهُ عَنْ شَأْنِهِ، فَضَحِكَ الطَّائِفُ وَشَيَّعَهُ إِلَى أَهْلِهِ"[2]،

ممّا حوّل العلاقة الانفصاليّة بين أبي مازن وجَبَل إلى علاقة تواطئيّة بين جَبَل والطّائف عبر آليّة السّخرية المُفضية إلى الضّحك. فصار الطّائفُ المُسْتَقْفِي أثرَ جَبَل لِسَلْبِهِ فاعلاً مُساعِداً له ومكافئاً إيّاه. فقد أضحكه [فَضَحِكَ الطّائِفُ] لِيُوجِبَ عليه حقّ القَصْدِ، فاستحقّ مُكافأتَهُ بأَنْ أَمَّنَهُ (جَعَلَهُ في الأمن) و"شَيَّعَهُ إِلَى أَهْلِهِ".

وهذا يُعَمِّق إثارةَ النّهاية ويراعي حَرارة النّادرة لأنّ

"ضَحِكَ مَنْ كانَ وحدَه لا يكون على شَطْرِ مشاركةِ الأَصْحَابِ"[3]

ولأنّ "الضّحكَ في حَاجَةٍ إلى صَدًى"[4].

1 القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربيّ**، ص: 394.

2 الجاحظ، **كتاب البرصان والعُرجان والعميان والحولان**، ص: 427.

3 الجاحظ، **البخلاء**، ص: 124.

4 برجسون (هنري)، **الضّحك**، ترجمة: عليّ مقلّد، لبنان، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1987، ص: 11.

مسرد المصطلحات

الاختبار المصيريّ	Épreuve décisive
الإرداف الخلفيّ	Oxymore
الأعمال التّأثيريّة	Actes perlocutionnaires
الأعمال التّوجيهيّة	Actes verdictifs
الافتراض	Présupposé
الانعكاسيّ	Réfléchie
الانفصاليّ	Disjonctif
الإهمات	Sous-entendu
البرامج السّرديّة	Programmes narratifs
البُعد التواصليّ	Dimension communicative
البنية التّعاقديّة	Structure contractuelle
التّحفيز	Manipulation
التّحفيز الحجاجيّ	Manipulation dialogique
التحوّل الاتّصاليّ	Transformation de conjonction
التحوّل الانفصاليّ	Transformation de disjonction
التخلّي	Renonciation
التّزمين	Temporalisation
التّمكين	Spatialisation
التّواصل الاشتراكيّ	Communication participative
الجزاء	Sanction
الحجج المُتَسَانِدَة	Arguments orientés
الحرمان	Privation
حكاية الأفكار	Récit de pensées
سنن الذّوق والحسّ	Codes du goût et de sensibilité
سنن أيقونوغرافيّة	Codes iconographiques
الضّمير	Enthytème
علم معاني أسماء الأعلام	Onomasiologie
فاعل إجرائيّ مُحْتَمَل	Sujet opérateur virtuel
القوّة التواصليّة	Force communicative
القيمة المُحْتَملة	Valeur virtuelle
المؤوّل الدّيناميّ	Interprétant dynamique
مبدأ التّعاون	Principe de coopération
مبدأ الكيف	Principe de qualité
المُحْتَمَل	Virtuel
المُحَفِّز	Manipulateur
المحفز	Manipulé

المحقّق .... Réalisé
المحيّن .... Actualisé
المرحلة النّهائيّة .... État final
معرفة الفعل .... Savoir faire
ملفوظ حالة الاتّصال .... Énoncé d'état conjonctif
ملفوظ حالة الانفصال .... Énoncé d'état de disjonction
المواضع .... Lieux
الميتامرجعيّ .... Métaréférentiel
النصّ التكوينيّ .... Géno-texte
النصّ الظّاهر .... Phéno-texte

المصادر والمراجع

(رتّبناها ترتيباً ألفبائيًّا دون اعتبار «أبو» و«ابن»)

المصدر

- الجاحظ، **البخلاء**، تحقيق: طه الحاجري، مصر، القاهرة، دار المعارف، 1974.

المراجع العربيّة والمترجمة

- برجسون (هنري)، **الضّحك**، ترجمة: علي مقلّد، لبنان، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1987.
- التّجديثي (نزار)، **السّيميائيّات الأدبيّة لأنجرداس جريماس**، **عالم الفكر**، عدد: 1، المجلّد: 34، يوليو – سبتمبر 2005.
- الحلواني (عامر)، **أسلوبيّة الوصف والحوار**، أبو نواس: الخمريّات، صريع الغواني: الغزليّات، تونس، صفاقس، مطبعة التّسفير الفنّيّ، 2003.
- الزّاهي (فريد)، **النصّ والجسد والتأويل**، المغرب، إفريقيا الشّرق، 2003.
- زكري (خالد)، **الحجاج والحقّ في الذاتيّة**، ترجمة: جعفر عاقيل، مجلّة **علامات المغربيّة**، المغرب، عدد: 23، سنة: 2005.
- صولة (عبد الله)، **مدخل إلى دراسة أسلوب طه حسّين**، ضمن كتاب: **مائويّة طه حسّين**، (وقائع ندوة بيت الحكمة بقرطاج، 27–28 جانفي، 1990)، تونس، منشورات بيت الحكمة، 1993.
- القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربيّ: دراسة في السّرديّة العربيّة**، تونس، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 1988.
- القرطاجنّي (حازم)، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تقديم وتحقيق: محمّد الحبيب بن الخوجة، تونس، دار الكتب الشّرقيّة، 1966.
- قيقانو (أنطوان)، **المنجد في الحروف وإعرابها**، لبنان، بيروت، دار الشّرق، 1987.
- ابن منظور، **لسان العرب**، لبنان، بيروت، دار صادر، 1968.

المراجع الأجنبيّة

- ANSCOMBE et DUCROT, ***L'argumentation dans la langue***, Paris, éd., Pierre Mardaga, 1995.
- DE LOUANY (Marc), ***Philosophie du style***, in ***Encyclopédie philosophique universelle***, « Le discours philosophique », France, Paris, 1999.
- ECO (Umberto), ***Apostille au nom de la rose***, traduit de l'italien par Myriam Bouzaher, Paris, Grasset, 1985.
- GREIMAS – FONTANNILLE, Sémiotique des passions des états d'âme aux états de chose, Paris, Seuil, 1989.
- GREIMAS (A. J.), La sémiotique du texte, Exercices pratiques, Paris, Seuil, 1976.
- KRYSINKI (Wladimir), ***Carrefour de signes***, Paris, Mouton Éditeur, 1981.
- MOECHLER (J.), ***Argumentation et conversation***, Paris, éd. Hatier, 1985.
- TODOROV (T.), BAKHTINE (M.), ***Le principe dialogique***, Paris, éd., Seuil, 1981.

البيان والاتصال عند الجاحظ

أحمد عزّوز
قسم اللغة العربيّة وآدابها جامعة وهران — الجزائر.

مقدّمة

ولد الجاحظ في البصرة في (155 هـ.) وتوفّي بها في (255 هـ.) وعاش فيها في العصر الذهبيّ للأمّة العربيّة الإسلاميّة، عصر هارون الرشيد والمأمون حيث معاهد العلوم ومنتديات الآداب، والفنون، وحوار الثقافات[1]، ومركز الإشعار المعرفيّ. ولم تشهد في تاريخها الطويل الحافل أزهى ولا أزهر من ذلك العهد الذي عاش فيه الجاحظ.

ولقد تشكّلت شخصيّته في بوتقة الفكر المعتزليّ، وبهذه المدينة التي طفا فيها هذا الفكر بكلّ إنجازاته، والذي لم يكن في حياة الجاحظ عرضيا، ولم تنقطع علاقته بأعلامه في أيّ مرحلة من مراحل حياته.

وممّا قوّى أثره في شخصيّته صفاته الذاتيّة، ذلك أنّ جموح النزوع العقليّ لديه لم يجد في تيارات الفكر السائدة في ذلك العصر ما يردّه أكثر ما وجده في الاعتزال، ولذا اعتنقه وتفانى في المنافحة عليه.

وهو يمارس الكلام، يخوض في قضاياه الأساسيّة خوضا لا يبارى فيه، فيردّ على الخصوم، ويعري تهافت آرائهم في التوحيد والعدل الإلهيّ، ويظهر غموض موقفهم في حلّ المسائل مثل القضاء والقدر والوعد والوعيد وغيرها[2].

وقد انطلق الجاحظ من ظاهرة الخطاب القرآنيّ، وإعجازه إلى معالجة ظاهرة اللغة بما لها من صلة بالعربيّة من ناحية، ومن حيث هي ظاهرة إنسانيّة اجتماعيّة من ناحية أخرى.

1 د. عطية سليمان أحمد، **الجاحظ والدراسات اللغوية**، مكتبة زهراء الشرق، 1995، ص ص: 6-7.

2 ينظر بشير ردار، **قراءة جماليّة إبيستيمولوجيّة للنصّ الحجاجيّ عند الجاحظ (الرسائل نموذجا)**.

ومن ثمّ وقف أمام ظاهرة إعجاز لغة الخطاب القرآنيّ في مقابل استخدام اللغة نفسها في مظاهر الاتّصال الإنسانيّ.

وتعامل مع الحدث الكلاميّ على أنّه رسالة تبلغ إلى متلقّ منطلقا من مفهوم الخطاب القرآنيّ الذي يمثّل النموذج المثالي لأنواع الخطاب عند العرب والمسلمين، والذي يعجز البشر عن محاكاته أو الإتيان بمثله.

ثمّ حلّل أنواع الخطاب الأخرى بما لها من صلة بفنون القول في العربيّة، أو الطبقات الاجتماعيّة وكلامها، ممّا أدّى به إلى الغوص في قضايا الاتّصال وشروطه وأدائه وطرقه المختلفة.

وقد ساعد الجاحظ في كلّ ذلك ثقافته الموسوعية وتجاربه الواسعة واحتكاكه بالبيئة البصرية ومختلف الشرائح الاجتماعيّة التي قدّمت له مستويات اللغة العربيّة المتعدّدة ونماذجها المختلفة، واللغات الأخرى ممّا هيّأ له مجالاً واسعا للملاحظة والاستقراء، ورصد القوانين التي تضبط تلك الاستعمالات[1].

ولعلّ ما سبق قد دفعنا إلى تناول البيان وعلاقته بالاتصال اللغويّ لدى الجاحظ لفهم رؤيته ومنطلقاتها وأسسها وأهدافها.

1. إشكالية البحث

أصبح الحديث عن البيان وعلاقته بالاتصال اللغويّ محلّ بحث أقلام كثيرة ودارسين في اختصاصات مختلفة. وإذا كان كلّ من مصطلح «البيان» و«الاتّصال» غير مستعملين بالمفهوم نفسه في كثير من الكتابات، فليس مردّ ذلك إلى عدم إدراك تلك العلاقة الموجودة بينهما، وإنّما يعود الأمر إلى العزوف –في بعض الأحيان– عن الربط بين مصطلحات قديمة تراثيّة وأخرى حديثة معاصرة، وهذا لأكثر من حجّة.

ونحاول في هذه المداخلة أن نجيب على مجموعة من الأسئلة تكون مقاربة لفهم العلاقة بينهما، لأنّ البيان يعتبر لدى البلاغيّين جوهر البلاغة والوظيفة الأساسيّة لكلّ اتّصال لغوي، وهو ذو صلة بالوظيفة الإفهامية والإقناعيّة ووظيفة الحجاج أيضاً.

ومن ثمّ فهل هناك علاقة بين البيان عند الجاحظ وقضايا الاتّصال بصفة عامّة، وهل توجد قواسم مشتركة من حيث المفاهيم والأركان والشروط وغيرها؟

---

1 ينظر د. حلمي خليل، **دراسات في اللغة والمعجم**، ص ص: 261- 262.

وهل يمكن إدراج آراء الجاحظ ضمن ما يعرف اليوم بالنظريّة التواصليّة أو الاتصالية؟ وبصورة عامّة، ما نصيب تلك الآراء من النظريّات الاتصالية الحديثة؟ وكيف ذلك؟ وما هي مميزات الرسالة اللغويّة لديه، والآليّات التي ترتبط بأركانها؟ وهل استطاع الجاحظ أن يقدّم رؤى خاصّة حول طبيعة اللغة والأداء اللغويّ بقسميه المنطوق والمكتوب في الاتّصال العادي والأدبيّ والفنّيّ، وكيف يتمّ الكشف عن ذلك؟ وهل يمكن تفعيل التراث انطلاقاً من الدراسات اللغويّة الحديثة؟ ومن ثمّ ضرورة قراءة معارفه وعلومه بوسائل منهجيّة وفهمها بما يناسب العصر حتّى يصبح جزء من حياتنا المعاشة؟

2. دور الاتّصال اللغويّ في المجتمع

اهتدى الإنسان بفطرته وسجيّته إلى الاتّصال من أجل التفاهم، وبناء العلاقات مع أقرانه، ونقل المعلومات، وتلبية حاجياته الإنسانيّة، ومن ثمّ فهو ضرورة فرضتها الطبيعة الاجتماعيّة التي تميّزه من سائر المخلوقات، ممّا ساعده على التقارب لضمان تماسكه مع غيره، وتحقيق التكامل والانسجام الاجتماعيّين.

وقد رافقه الاتّصال اللغويّ للتعبيّر به عن مشاعره وأفكاره، واستخدمه لتسيير مصالحه ونقل خبراته، وأسهم في ترقية أفكاره وتنميتها[1].

والاتصال هو نشاطه الأساسيّ، ويوصف بأنّه فعّال حينما يصل المعنى الذي يقصده المرسل بالفعل إلى المتلقي، وليس هناك أيّ مجتمع بشريّ يمكن أن يعيش بدونه، فهو يعدّ أساس كلّ تفاعل اجتماعيّ، ويمكّنه من نقل معارفه وييسر التفاهم بين الأفراد، لأنّ أيّ مجتمع ليس أفرادا يعيشون منعزلين عن بعضهم البعض، وإنّما هو مجموعة من العناصر يتعاملون مع بعضهم البعض، ويتعاونون، ويتفاعلون[2].

ومن حيث المفهوم فهو نقل محتوى فكرة من شخص أو جماعة إلى شخص آخر أو إلى جماعة أخرى، وهناك طرفان أساسيّان يشاركان في محتوى هذه الفكرة أو الإحساس أو الاتّجاه أو الفعل.

---

1 ينظر عاطف عبدلي العبد، **مدخل إلى الاتصال والرأي العامّ**، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ط. 3، 1983، ص: 71.

2 ينظر د. عبد العزيز شرف، **المدخل إلى وسائل الإعلام**، دار الكتاب المصريّ، القاهرة، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، ط. 2، 1989، ص: 16.

ولبلوغ هذه الغاية أوجد الإنسان لنفسه وسائل اتصالية متنوّعة، ومتعدّدة مثل النار وقرع الطبول، والإشارات والألوان والأصوات وغيرها، إلاّ أنّ أهمّ الابتكارات وأرقاها كانت الأبجدية أو اللغة التي سهلت التواصل البشريّ، فساعدت على تراكم المعرفة ونقلها عبر الأجيال، وكانت أكثر فعالية في الإبلاغ من الوسائل الأخرى، وظلّ استعمال الإنسان لها مرتبطا بنظام تضبطه مجموعة من القواعد والسنن، تضمن له نجاح الاتّصال اللغويّ[1].

وليس إيصال الأفكار بين أفراد المجتمع هو الوظيفة الوحيدة للغة البشريّة، وإنّما لها وظائف أخرى، كإعطائها الفرد تصوّرا بالانتماء إلى بيئته، كما تشتمل على أشكال من التفاعل مع الأشخاص، فيحتاج الناس إليها أثناء هذا التفاعل في المواقف المختلفة لقضاء مصالحهم، ويستخدمونها في مجرى الحياة اليومية ليحافظوا على الاتّصال بالآخرين والحصول منهم على معلومات أو إعطائهم أخرى وهو تحقيق عدّة وظائف في آن واحد[2].

وفي ضوء هذا الفهم تستند دراسة مستويات اللغة إلى ربطها بالوظيفة الاجتماعيّة التي تؤدّيها، ذلك أنّ التفكير بعمق وتكوين العواطف البشريّة وإدراك مبادئ معيّنة، والتعلّم لا يمكنه أن يتأتّى إلاّ من خلال إدراك كيفيّة استخدام الرموز اللغويّة وفهم المعاني المرتبطة بها فهما صحيحا[3].

3. تاريخ الاهتمام بالاتصال اللغويّ

تعدّ العناية بظاهرة الاتّصال اللغويّ من أقدم الاهتمامات الفكريّة، إذ ترجع أصولها إلى قدم الوجود البشريّ، وذلك لأنّ الإنسان كائن اجتماعيّ بطبعه، وهي فطرة فطره الله عليها ليحقّق ذاته، ويستطيع العيش في المجتمعات المختلفة فيتكيّف فيها مع أفرادها، فلقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[4].

---

1 ينظر، د. صالح خليل أبو الأصبع، **نصوص تراثيّة في ضوء الاتصال**، دار المجدلاوي، للنشر والتوزيع، ص: 7.

2 ينظر: نور الدين النيفر، **فلسفة اللغة واللسانيّات**، مؤسّسة أبو وجدان، ط. 1، 1993، ص: 15.

3 ينظر: د. جيهان أحمد رشتي، **الأسس العلميّة لنظريّة الإعلام**، ص: 597، وينظر: غزال، ص: 27.

4 الحجرات 49: 13.

وتجبره صفة التعارف على الاتّصال بغيره بطرق وأشكال مختلفة تتطوّر بتعاقب العصور وانتقال الأجيال.

ويرى المؤرّخون أنّ الاهتمام به كان قبل القرن الخامس قبل الميلاد وتحديداً مع كتابات البابليين والمصريين القدماء، وفي إلياذة هوميروس.

ومن الأوائل الذين وضعوا أسس نظريّة الاتّصال اللغويّ اليونانيّ كوراكس CORAX ثمّ طوّرها تلميذه تيزياس Tisias، وانبنت نظريّتهما على المرافعة التي تعدّ أسلوبا صانعا للإقناع[1].

ويعتبر كلّ من أفلاطون (427 ق.م. — 347 ق.م.) وأرسطو (385 ق.م. – 322 ق.م.) من مؤسسي الدراسات القديمة للاتصال، حيث بيّنا أنّه فنّ أو صناعة يمكن تعلّمها بالتمرين. وكان أفلاطون يرى أنّ البلاغة: "هي كسب عقول الناس بالكلمات".

ويعدّ أرسطو من الذين عالجوا هذا الموضوع في كتابه «**فنّ الخطابة**» الذي سجّل فيه أنّ «فنّ الخطابة» هو القدرة على النظر ومعرفة كلّ ما يوصل إلى الإقناع في أيّ قضيّة من القضايا. كما اهتمّ بأصول التفاعل الاتصالي بين الخطيب والجمهور، وقدرة الخطيب على توجيه التفاعل للتأثير في نفوس المستمعين، وهذا بتقديم الحجج والبراهين، فهو يقول: "الخطابة فنّ تتكلّف الإقناع في كلّ واحد من الأمور المفردة"[2].

4. اهتمام العرب بالاتصال اللغويّ

تفطّن العرب في وقت مبكّر إلى مختلف إشكاليّات الاتّصال اللغويّ التي تناولها الدارسون المحدثون تحت مفاهيم ومصطلحات متعدّدة، أمثال دي سوسير (Ferdinand DE SAUSSURE)، لازويل (LAZWELL)، وياكوبسون (Romand JACKOBSON)، وكانت عنايتهم بالاتصال حقيقة ثابتة وجهودهم كبيرة لا تنكر، فدرسوا اللغة ووظائفها والجوانب المتعلّقة بها، وقدّموا أفكارا رائدة، تجلّت في نظرات ثاقبة في وصف العمليّة الاتصالية وأركانها وشروطها.

وقد راعوا جانب الفهم والإفهام والتعبير عن الأحاسيس والمشاعر في التحليل، ورأى ابن جني (تـ 392 هـ) أنّ وظيفة اللغة الأساسيّة تكمن في

1 ينظر: د. فضيل ديليو، **مقدّمة في وسائل الاتصال الجماهيريّ**، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 1998، ص: 24.

2 أرسطو، **فنّ الخطابة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1959، ص ص: 7–9.

التعبير عمّا هو كائن في النفس وتبادل الأفكار بين الأفراد، وبالتالي فهي وسيلة للتفاهم وأداة ضروريّة للتعامل بها في الحياة الاجتماعيّة، وهو يقول: "أمّا حدّها فإنّها أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم"[1].

ونجد القدماء أمثال أبي هلال العسكريّ (تـ 395 هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (تـ 471 هـ) وحازم القرطاجني (تـ 684 هـ) وغيرهم قد تناولوا قضايا مهمّة في مصادرهم متعلقة بالاتصال وأركانه وأثره.

ولقد انبثقت هذه العناية من حرصهم الشديد على لغة القرآن الكريم الذي يعدّ رسالة موجّهة إلى البشر بكامل عناصرها من مرسل ومرسل إليه، وقناة اتّصال أو وسيلة وأثر أو هدف، ولهذا دعا العقول إلى تدبّره وتأمّله والبحث فيه، فكانت نتيجة ذلك أن كثرت المؤلّفات والمصنّفات التي تكشف عن أسراره وسبر أغواره.

5. البيان والبلاغة والفصاحة

شغل البلاغيّون وغيرهم بقضيّة البلاغة والبيان والفصاحة والخطابة والنصّ الأدبيّ، وبقضايا الاتّصال وشروطه وعناصره في كتبهم، وكثير منهم سمى علوم البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع بالبيان لتعلّقها به وهو المنطق المعرب عمّا في الضمير[2].

ويختص كلّ منها بما ليس في الأخرى، وإن كان القاسم المضموني بينها واردا، فكثيرا ما نجد البلاغة مقترنة بالبيان، على الرغم من أنّه أعمّ منها، وأصل مادّته عند أصحاب اللغة من: أبان الرجل الشيء، وأبان الكلام، أوضحه وأظهره وأفصح عنه.

واستبان الشيء ظهر واستبنته عرفته[3]، وجاء في الحديث "إنّ من البيان لسحرا" وذلك في معرض الإفهام وقوّة الحجّة، والقدرة على الإقناع، وإثارة الإعجاب وشدّة وقع الكلام في النفس[4]. وذلك لأنّ الكلمة في التركيب

1 ابن جني، **الخصائص**، تحقيق محمّد عليّ النجار، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ج. 1، ص: 33.

2 ينظر: د. هاشم محمّد هاشم، **البيان القرآنيّ عند الجاحظ**، جامعة الأزهر، القاهرة، ص: 20.

3 **لسان العرب**، مادّة [ب.ي.ن.].

4 د. هاشم محمّد هاشم، **البيان القرآنيّ عند الجاحظ**، ص: 20.

تعمل في النفس وأحاسيسه ما يعمل السحر في مخيّلة المؤمنين به والمعتمدين عليه في فهم الظواهر وتحليلها.

وفي ضوء ما سبق فإنّ البيان يعني وضوح القصد والهدف وعكسه الغموض، ومثله مثل البلاغة التي ترمي إلى ذلك، وعكسها العيّ. وهو علم يعرف به اختلاف طرق الدلالة في الوضوح والخفاء أو هو التعبير عن المعنى الواحد بطرق مختلفة الدلالة، واختيار أبلغها أثرا في النفس واللفت إلى المعنى الذي يؤدّيه، وتهيئة السامع للاستجابة له أو النفور منه[1].

أوهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة، بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض[2]، وبالتالي فهو متّصل بالوظيفة الإفهامية والإقناعيّة التي تعدّ وظيفة حجاجيّة.

ويتّضح ممّا تقدّم أنّ البيان يطلق على:

- الكشف والوضوح والظهور بأيّ وسيلة من وسائل الإيضاح.
- والإفصاح عمّا يختلج في النفس من المعاني والأفكار والأحاسيس والمشاعر.
- والتعبير بأسلوب فنّيّ عن المعنى الواحد بطرق مختلفة لتوضيح الدلالة[3].

ومفاد ذلك —أيضاً— أنّ البيان في المفهوم الاتصالي يعني انتقال المعلومات أو الأفكار أو الاتّجاهات أو العواطف من شخص أو جماعة إلى شخص أو جماعة أخرى من خلال الرموز اللغويّة والأساليب بأبلغ لفظ، فيتمّ بذلك الإفصاح وإظهار المقصود[4].

والواقع إنّ مفهوم الاتّصال هوالّذي يذهب إليه مصطلح البيان في اللغة العربيّة قبل أن يدخل في المصطلحات البلاغيّة المعروفة. وفي القرآن الكريم إشارات كثيرة إلى ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ٥ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ٥ خَلَقَ الْإِنسان ٥ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[5]. وقوله عزّ وجل: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[6].

---

1 ينظر السيّد أحمد خليل، **المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة**، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1969، ص: 219

2 د. هاشم محمّد هاشم، **البيان القرآنيّ عند الجاحظ**، ص: 20.

3 ينظر د. هاشم محمّد هاشم، **المرجع نفسه**، ص: 20.

4 ينظر عبد العزيز شرف، **المدخل** ص: 18.

5 الرحمن 55: 1—4.

6 آل عمران 3: 138.

كما مدح الله تعالى القرآن بالبيان والإفصاح، وبحسن التفصيل والإيضاح وجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ وسمّاه فرقانا وكذلك قرآنا، وقال فيه تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عربيّ مُّبِينٌ﴾[1].

6. البيان عند الجاحظ في ضوء الاتّصال

ألّف الجاحظ كتابه «**البيان والتبيين**»، وعقد فيه بابا سماه «البيان»[2]، وخصّص له حيزا كبيراً، وهو في خصائص التعبير أي في صناعة الكلام وما تمتاز به اللغة من طاقات الإبلاغ والإفصاح.

وتضمن كتابه «**الحيوان**» حوالي ثمانين صفحة في الموضوع نفسه، وهو مجموعة من النصوص أو الفصول أو الكتب، ألقيت في حلقات الدرس أو ردّدت في مجالس المذاكرة، أو أمليت على بعض الكتاب الحرفيين.

وعلِق المفهوم باسم الجاحظ منذ القديم، ونال شهرة كبيرة في الأدب العربيّ، و لا يعطي الجاحظ نفسه– على ما يبدو – لمفهوم آخر من الأهمّية في كتابه ما يعطيه لهذا المصطلح[3].

وإذا سلمنا بأنّه من آخر مؤلّفاته حيث ألّفه في (تـ 233 هـ)، أدركنا قيمته النوعية التي يتميّز بها من غيرها، فهو تدوين تجربة عمر طويل وثمار حصاد حياة قضاها في البحث والتصنيف، ويعدّ تمثّلا ثقافيّا طويل المدى وتجريدا فكريًّا بعيد الأغوار[4].

ولكنّ المصطلح اتّخذ منعرجا جديداً على يد الجاحظ حسب الظروف الخاصّة التي أحاطت به، وقد وقف وراءه باسم الإسلام والعروبة لمواجهة شعار آخر كانت تنادي به الشعوبيّة هو شعار البلاغة[5].

وتضمن كتابه «**الحيوان**» حوالي ثمانين صفحة في الموضوع نفسه، وهو "مجموعة من النصوص أو الفصول أو الكتب، ألقيت في حلقات الدرس أو

---

1 النحل 16: 103.

2 الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ج. 1، ص: 75.

3 ينظر: د. محمّد الصغير بناني، **النظريّات اللسانيّة والبلاغيّة والأدبيّة عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين**، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ص: 179.

4 ينظر: د. عبد السلام المسدّي، **قراءات**، الشركة التونسيّة للتوزيع، 1984، ص ص: 100–101.

5 ينظر: د. بناني، **المرجع السابق**، ص: 180.

ردّدت في مجالس المذاكرة، أو أمليت على بعض الكتاب الحرفيين، لكنّها أعدّت مسبقا لتشكّل كتاباً واحداً. ومادّة مواضيعه موجّهة إلى طلاب ناشئين أو كبار يحضرون حلقات الدرس، وكلّهم يسعون إلى التزوّد بشيء من العلم ليكونوا لأنفسهم ملكة في فنّ القول، أو التأدب ببعض الآداب النافعة في دينهم ودنياهم، مما يمكنهم من التسلح عقائديا والتكون مهنيا للدفاع عن ثقافتهم ضدّ شعوبيّة أصبحت تنازعهم السلطة الروحيّة بعد أن استأثرت بالسلطة المادية"[1].

والذي يدقّق النظر فيه يلاحظ أنّه "مصطلح عامّ يجمع كلّ طرق الاتّصال ووسائل التبليغ في المجتمع"[2]. وقد استعمله بالمفهوم العامّ الذي يشمل كلّ ما له علاقة بفنّ القول أو الكلام على اختلاف صوره من شعر ونثر وغيرهما، كما يشمل البحث في مسائل بلاغيّة شتّى، فهو يقول:

"والدلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ هو البيان الذي سمعت الله عزّ وجلّ يمدحه ويدعو إليه، ويحثّ عليه، وبذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم"[3].

وإلى جانب النوازع الفنّيّة الأدبيّة فقد هندست كتبه دوافع علمية ومذهبيّة -أيضاً- أهّله إليها فكره الاعتزاليّ لأنّه أحد أعلام المتكلّمين، الذين كانوا أشدّ الناس عناية بخصائص الصياغة اللفظية واهتمامهم بها، وأفانين تصريفه في مناظراتهم ومساجلاتهم[4]. ولذلك درس البيان من مرجعيّة دينيّة، وأبرز من خلالها براعة التعبير والتفوّق في القول وهذا لإفحام الخصم والإقناع والتأثير في عامّة الناس وخاصّتهم، وكذلك لأنّ دراسته كغيرها من الدراسات اللغويّة كانت تهدف إلى إظهار القرآن الكريم وحماية لغته من الضياع والتحريف وهو محور بحوث ومفتاح علوم العربيّة.

وانطلق لمعالجة أصول نظريّة الكلام والتبليغ كما عالجها كثير من الدارسين الغربيين، فوقف على الشروط التي يجب توافرها في الرسل لتتمّ

1 ينظر: محمّد الصغير بناني، **المرجع السابق**، ص: 49.
2 د. حلمي خليل، **دراسات في اللغة والمعجم**، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، ط. 1، 1998، ص: 267.
3 الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج. 1، ص: 75.
4 ينظر: د. عبد السلام المسدّي، **قراءات**، ص: 100.

العمليّة الاتصالية بنجاح ممّا يدلّ على أنّه فاق به علماء عصره وسبق أوانه وزمانه[1]، فهو يقول:

"البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتّى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنّما هو الفهم والإفهام، بأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت على المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[2].

ويتّضح من فحوى النصّ أنّ البيان هو الاتّصال من حيث الفهم والإفهام والإيضاح والإفصاح عن المعنى أو كما قال الجاحظ:

"المعاني القائمة في صدور الناس، المتصوّرة في أذهانهم، والمتخلّجة في نفوسهم، والمتّصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفيّة، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلاّ بغيره، وإنّما يحيى تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها واستعمالهم إيّاها. وهذه الخصال هي التي تقرّبها من الفهم، وتجليها للعقل، وتجعل الخفي منها ظاهرا، والغائب شاهدا، والبعيد قريبا..."[3].

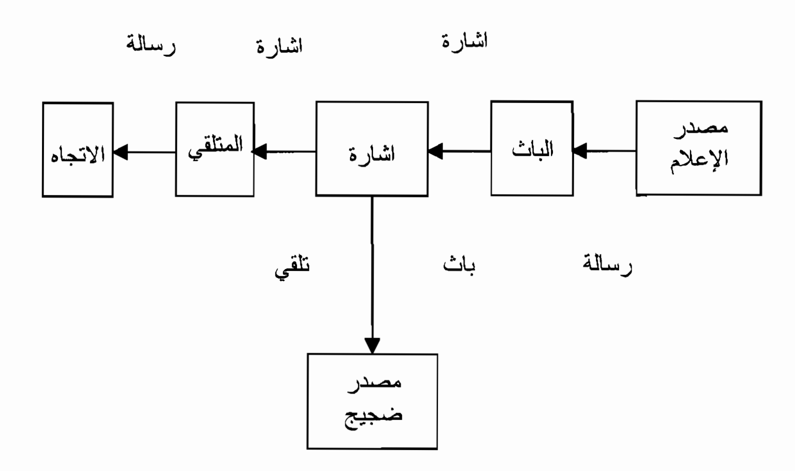
ولإبراز نظريّة الكلام يكون تقديم تصوّر علماء اللسان لعمليّة الاتّصال موضّحا لعناصرها، ومن العلماء الذين اهتمّوا بنظريّة الاتّصال كلود شانون (Claude SCHANON) وويز ويفر (Weiner WEIVER) لا سيما في نظريّتهما الرياضيّة للاتصال المقدّمة في 1949 والتي ركزت على قياس كمّية المعلومات وكذا العناصر الأساسيّة في عمليّة تواصليّة وهي مصدر المعلومة الإعلام والمتلقّي والاتّجاه ومصدر الضجيج والرسالة والإشارة المبثوثة والإشارة المستقبلة.

---

1 ينظر: مختاريّة غزال، **وظيفة الاتصال عند ابن خلدون**، ص: 26.

2 الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج. 1، ص: 76.

3 **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 75.



ومن الذين تحـدّثوا عـن ذلـك رومـان ياكوبـسون (R. JACKOBSON) في نظريّته التواصليّة في كتابه «**مقالات في اللسانيّات العامّـة**» ودرس الكـلام مـن خلال وظائفه، وهذه العناصر هي التي نلفيها عنـد الجـاحظ في نـصّه الـسابق حين عرّف البيان.

وإذا كان ياكوبسون قد استفاد من نظريّة شانون الاتصالية، فإنّ شانون يكون قد استفاد بدوره من نموذج دي سوسير التخاطبي، ذلـك أنّـه ينطلـق في نظريّته الرياضيّة من عنصرين مهمّين هما: الباث والمتلقّي[1].

وفحوى كلّ رسالة ستة عناصر وهي: المرسل والمتلقّي وقنـاة الاتّـصال، واللغة أو السنن، والمرجع. وقد صـاغ ياكوبـسون مـن العناصـر الـستة نظريّتـه التواصليّة الشهيرة في وظائف اللغة الـتي أصـبحت لهـا مكانتـها في التحليـل اللسانيّ للخطـاب التواصـليّ بـصفة عامّـة والخطـاب الأدبـيّ بـصفة خاصّـة، ولاحظ أنّ كلّ عنصر ممّا سبق يولد وظيفة تختلف نوعيا عن الأخـرى وتـرتبط بها[2]، وهي: الوظيفة الانفعالية، والوظيفة الندائية والوظيفة المرجعيّة ووظيفـة إقامة الاتّصال ووظيفة تعدّي اللغة والوظيفة الشعرية.

ويتجلّى من نص الجاحظ –أيضاً– شرحه الغاية الأساسيّة التي تنـبني عليها العمليّة اللغويّة وهي الفهم والإفهام، وهو تبادل لغـوي يتطلّـب حـضور طرفي الاتّصال في أحسن تعبير، ويعالج البيـان في مرحلـة بعينهـا مـن مراحـل

1 ينظر: غزال مختاريّة، **وظيفة الاتصال عند ابن خلدون**، ص: 45.
2 د. أحمـد عـزّوز، **المـدارس اللـسانيّة –أعلامهـا، مبادئهـا، ومنـاهج تحليلـها لـلأداء التواصليّ**، دار الأديب، الجزائر، 2005، ص: 120.

الاتّصال اللغويّ، وهي البثّ أو الإبلاغ أو الإلسان أو الإرسال، ويعتبرها أساسيّة في كلّ تبادل لغوي.

وترجع عناصر الاتّصال -حسب نص الجاحظ- إلى خمسة عناصر أساسيّة وهي المكونة للبيان والمساهمة في فعاليته وهي:

- القائل ويقابله المتكلّم أو المخاطِب أو المرسل.
- السامع ويقابله المتلقّي أو المخاطَب أو المرسل إليه.
- كلّ شيء كشف لك قناع المعنى: وهو معنى الرسالة المراد تبليغها.
- الدليل وهو أوصاف الدلالات على المعاني من لفظ وغيره وهو الوسيلة.
- الغاية التي يجري إليها القائل والسامع وهو الفهم أو الإفهام والتأثير وهذا هو الهدف[1].

ولعلّ هذه الإشارة من الجاحظ هي التي تجعله قد مهّد لما يمكن أن نسمّيه أو نطلق عليه بعلم الاتّصال اللغويّ (Science de la communication linguistique) والذي ولد في رحم حضارة البيان التي اتّسمت بالوضوح وصفاء السليقة والإقناع والتأثير.

ويرى الجاحظ أنّ البيان يحصل باستخدام اللغة بين المتكلّمين من جانبين: فيكون الجانب الأوّل إفهام ما تحويه المرسلات اللغويّة، وفي الجانب الثاني لا تقوم بهذه الوظيفة المميّزة بين أفراد المجتمع في زمن معيّن فقط بل بين أجيال متعاقبة من المجتمع الواحد.

وبما أنّ الجاحظ عالج الرسالة الدينيّة الموجّهة إلى الأمّة كافة، فيترتّب على ذلك أنّ هناك بيانا في صورة رسالة دينيّة نزلت بوحي من السماء، ولكن في مستوى لغوي معجز للناس، ولكن الرسالة ينبغي أن تفهم، وهي وظيفة الرسول الذي أنيط بالتبيين أو التوصيل ﴿هَذَا بَلاَغٌ لِّلنَّاس﴾[2].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[3].

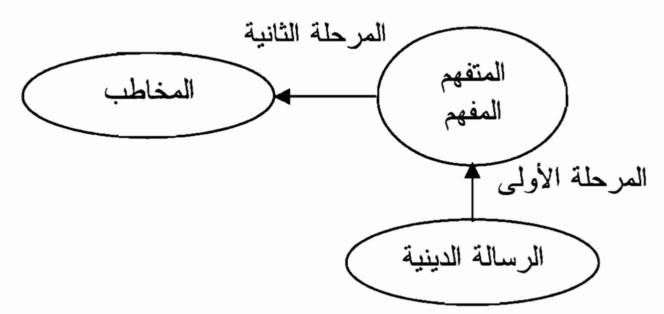
---

1 سامية بن يمينة، **الاتصال اللسانيّ وآليّاته التداوليّة في الصناعتين لأبي هلال العسكري**، ماجستير، (مخطوط)، جامعة وهران- الجزائر، ص: 5.

2 إبراهيم 14: 52.

3 النحل 16: 44.

ويمثّل محمّد الصغير بناني عمليّة التبليغ كما وصفها الجاحظ بالشكل الآتي:



وما يستشف، من نصوص الجاحظ الخاصّة بالبيان أنّ التبليغ أو الاتّصال هو رسالة دينيّة من السماء يجب فهمها أو تفهّمها على الحالة التي شاء الله أن تكون عليها، ثمّ تبليغها بأمانة وعلى الوجه المطلوب إلى المخاطَب حتّى يستطيع فهمها ويهتدي بها[1]، ويتوقف حدوث هذا الفهم على قدرات المتكلم التبليغيّة، لذا تصوّر الجاحظ عمليّة الكلام من خلال إبلاغ الرسالة الدينيّة الذي يتلخص في بعدين أساسيّين هما:

ويتبلور البعد الأوّل في فهم الرسالة الدينيّة كما نزلت وكما اقتضت حكمة الله أن تكون في مفهوم البيان.

والبعد الثاني: تبليغ وتبيين الرسالة للآخرين بالكلام كوسيلة بشريّة ناجعة أو إفهامها للآخرين بالوسائل البشريّة المفترضة على الكلام، فيصبح مدار الكلام على الفهم والإفهام[2]، أو «**البيان والتبيين**».

وفي ضوء هذا الفهم يصنّف الجاحظ أنماط الاتّصال عند العرب وأنواعه وعند الطبقات الاجتماعيّة من أهل الوبر وأهل الاعتياد والمولّدين وغيرهم.

فالبيان في المفهوم الاتصالي هو إظهار المقصود بأبلغ لفظ، فهو الإيضاح مع ذكاء القلب واللسن، وأصله الكشف والظهور فهو يضمن التفاعل بين المتكلم والمستمع حتّى أنّنا لنتناول أبوابا عالج فيها بعض معوقات البيان الاتصالي عندما تحدّث عن العيّ[3] الذي يعني عدم القدرة على الإيضاح أو التوصيل.

1 د. محمّد الصغير بناني، **النظريّات اللسانيّة والبلاغيّة والأدبيّة عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين**، ص: 70.
2 ينظر: د. محمّد الصغير بناني، **المرجع نفسه**، ص: 69.
3 ينظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج. 1، ص ص: 74-75.

ويستعمل الجاحظ البيان مرادفا للبلاغة حيث يدلّ على بلاغة التعبير قولاً وكتابة، وهو أهمّ وأوسع أنواع البيان، وأصبح خاصًّا ببلاغة الكلمة التي اصطلح عليها مجازا[1].

والبيان ضروريّ للاجتماع، فهو يقول:

"وهو البيان الذي جعله الله تعالى سبباً فيما بينهم، ومعبّرا عن حقائق حاجاتهم، ومعرّفا لمواضع سدّ الخلّة ورفع الشبهة، ومداواة الحيرة [...] ثمّ لم يرض وجعل آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم، والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم، في أربعة أشياء، وفي خصلة خامسة..."[2].

"وبهذا تكتمل نظريّة البيان والتبيين عند الجاحظ بشقيها الاتصالي والتحليل، وقد جرد هذه النظريّة وفق أصول علمية من ملاحظته الواسعة للغة العربيّة واللغات الأخرى التي يتردّد ذكرها في مؤلّفاته مثل الفارسية والرومية والهندية والسندية والسريانية"[3].

ولقد ميز الجاحظ بين مستويات اللغة المختلفة وبين بيانها فالقرآن نموذج، والشعر نموذج وطبقات المجتمع لها بيانها الخاصّ بها، ولذلك استطاع أن يجرد هذا عن ذاك، ويوضح الفروق الدقيقة في العمليّة التبليغيّة والتوصيليّة.

7. أنماط البيان الاتصالي عند الجاحظ

لقد عالج الجاحظ طبيعة اللغة التواصليّة ووظيفتها الاجتماعيّة وصورتها الإعجازية في القرآن الكريم، واللغة التي يعنيها هي اللغة المنطوقة La langue parlée فجعلها من وسائل البيان وهي التي تتميّز بالانفعال والتأثير، بمعنى أن يفهم قصد المتكلّم، وتحصل الفائدة من عمليّة التخاطب، وتحدّث عن بعض العيوب النطقية التي تسمّى بأمراض الكلام مثل اللثغة والتمتمة والفأفأة والحبسة وغيرها من أنواع العي.

وعلى الرغم من أنّ المجتمع أو الناس قد يفهمون أصحابها ويتواصلون معهم، إلاّ أنّها تمثّل خروجا عن النظام الصوتي، الذي قد يتسبّب في الوضوح والبيان[4].

---

1 ينظر ميشال عاصي، **مفاهيم الجماليّة والنقد في أدب الجاحظ**، مؤسّسة نوفل، بيروت، ص: 42.

2 الجاحظ، **الحيوان**، ج. 1، ص ص: 44-45.

3 د. حلمي خليل، **المرجع السابق**، ص: 276.

4 ينظر الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج. 1، ص: 62-64.

فحينما أورد الجاحظ مصطلح البيان فهو يشرح الكيفيّة التي يتمّ بها التواصل في المجتمعات مركّزا في ذلك على مستوى اللفظ الذي يعتبر أهمّ أنواع التبليغ، وأكثرها قدرة على إيصال الرسالة، فهو يرى أنّ الكلام يشترك مع الإشارة أو الحركة الجسمية للمتصل، وذلك في بيان المعنى وتوضيحه.

فالبيان عنده يعدّ أبلغ صورة لنجاح فكرة التواصل على الرغم من اختلاف صوره ومواضعه من جنس لآخر، ومن بيئة لأخرى[1].

والبيان عنده هوالدلالة بأنواعها، وقد أحصى الدلالات على المعاني، فحصرها في خمسة أشياء في قوله:

"وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أوّلها اللفظ، ثمّ الإشارة، ثمّ العقد، ثمّ الخطّ، ثمّ الحال التي تسمّى النصبة. والنصبة هي الحال الدالّة، التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصّر عن تلك الدلالات، ولكلّ واحد من هذه الخمسة صورة بائنة منى صورة صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثمّ عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصّة وعامّها، وعن طبقاتها في السارّ والضارّ، وعمّا يكون منها لغوا بهرجا وساقطا مطّرحا"[2].

وتوجد ثلاثة أصناف أساسيّة من وسائل الاتّصال الخمسة كما أسماها الجاحظ وفق النظريّة اللسانيّة الحديثة (Théorie de linguistique moderne) وما يتّصل بمفهوم الاتّصال وطرقه يوجد ثلاثة وسائل أساسيّة من وسائل الاتّصال الخمسة التي ذكرها وهي التي تهتمّ بها اللسانيّات التواصليّة، وهي: اللفظ، والخطّ، والإشارة.

وحلّل الجاحظ قوّة البيان التي تتجلّى في أنماط الاتّصال التي تتنوّع بين اللفظيّ وغير اللفظيّ، فالأوّل يتمّ عبر الكلام، والثاني يتعلق بلغة الإشارات، أمّا الثالث فيرتبط بالخطّ، والذي عدّه نوعا من الاتّصال الذي لا يدخل ضمن الاتّصال اللفظيّ وذلك حين قال:

"ثمّ لم يرض لهم من البيان بصنف واحد، بل جمع ذلك ولم يفرّق.. وكثر ولم يقلّل، وأظهر ولم يخف، وجعل آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم، والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم، في أربعة أشياء، وفي خصلة

1 ينظر غزال مختاريّة، **المرجع السابق**، ص: 20.
2 الجاحظ، **المصدر السابق**، ج. 1، ص: 76.

خامسة، وإن نقصت عن بلوغ هذه الأربعة في جهاتها، فقد تبدّل بجنسها الذي وضعت له وصرفت إليه"[1].

واهتمّ الجاحظ بالخطّ (أي الكتابة)، واعتبره الوسيلة المثلى للتفاهم، فأشاد بقيمته في حفظ العلم ونقله إلى الأجيال والحضارات، فهو الوعاء الذي يحفظ تراث أيّة أمّة، واعتبر الرسالة المكتوبة التي تبعث مع رسول لها أهمّية أكثر من الرسالة الشفهية، وأبلغ منها.

وتتّضح من قوله رؤيته لأنماط الاتّصال المبنية على ما يلي:

- وسيلة اللفظ أو الاتّصال الشفاهي باللغة المنطوقة، وهو ما يميّز الإنسان عن سائر الحيوان.
- ووسيلة الخطّ أو الاتّصال الكتابي، ويعادل اللغة المكتوبة عند علماء اللغة، وهي التي تحافظ على اللغة المنطوقة، وتابعة لها ووظيفتها هي أن تنطق المتكلّم الغائب لتمديد رسالته خارج الصدى الفزيقي للأصوات المنطوقة[2].
- ووسيلة الإشارة والعقد والنصبة، وهي اتّصال غير لفظي، وتعادل الإشارة الحركة الجسمية المصاحبة للكلام

"فتكون باليد وبالرأس وبالعين، والحاجب، والمنكب"[3].

ويقول الجاحظ:

"وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسترها بعض الناس من بعض ويخفونها من الجليس وغير الجليس"[4].

وعلى الرغم من حديثه عن أصناف الدلالات على المعاني إلاّ أنّه تبقى اللغة المنطوقة أرقى من أنواع التبليغ والبيان الأخرى وهي تتركّب من مستويين: أحدهما فيزيولوجي والآخر نفسي، هي التي تترجم صورة اللفظ المكتوب والمنطوق معاً، فتصوّر الجاحظ لماهية اللغة ونظامها يبرز حقلين واسعين من حقول دراسة اللغة:

- الأوّل يظهر في الاستخدام الفنّيّ لها في مجالات الآداب، من شعر ونثر وخطابة.

---

1 الجاحظ، **الحيوان**، ج. 1، ص: 45.

2 Louis-Jean CALVET, *Histoire de l'écriture*, Hachette littératures, Plon, 1996, p. 8.

3 الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج. 1، ص: 77.

4 الجاحظ، **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 78.

• والثاني: يظهر في استخدام اللغة ضمن إطار سياقها الاجتماعيّ[1].

وهو المجال الذي تأسّست عليه مبادئ المدرسة الاجتماعيّة بإنجلترا وتناولته بالدراسة، "أي بعبارة أخرى دراسة اللغة في صورتها الفنّيّة والجماليّة والأسلوبية ثمّ دراسة اللغة كوسيلة اتّصال يومية في المجتمع، وتنوّع هذا الاستخدام وذلك وفق أصل واحد، وهو لكلّ مقام مقال، أي وفق نظريّة السياق الاجتماعيّ للغة"[2]، ومن روادها مالينوفسكي (MLINOVSKI) واستيفان أولمان (Stephane ULLMANN) وجون فيرث (John FIRTH)، والذين اهتمّوا باللغة في علاقتها بالسياقات المختلفة الثقافيّة منها واللغويّة وخاصّة الاجتماعيّة.

وعبّر عن ذلك الجاحظ على لسان بشر بن المعتمر (تـ 210 هـ)، في المقولة الشهيرة: "لكل مقام مقال"، فإن لم تخضع الكلمة للسياق الاجتماعيّ، لا يمكن الوصول إلى مدلولها، وفهم مقاصد المتكلّم، فالسياق يوضّح مقصدية توظيف هذه الكلمة أو تلك، ومن ثمّ لا يعتمد على المعنى الحرفي للكلمة أو للجملة في كثير الاستعمالات[3].

والكتاب – كما يرى – "أبهى وأنبل، وأكرم وأفخم من الرسالة عن ظهر لسان، وإن أحاط بجميع ما في الكتاب"[4].

ويؤكّد ذلك انطلاقاً ممّا أولاه عزّ وجلّ من فضيلة للخطّ والإنعام بمنافع الكتاب لقوله لنبيّه عليه الصلاة والسلام: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ o الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ o عَلَّمَ الْإنسان مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[6].

كما قالوا: القلم أحد اللسانيّن، والعيال أحد اليسارين، والقلم أبقى أثرا، واللسان أكثر هذرا.

وأشار في بعض النصوص إلى عمليّة الاتّصال إشارة مباشرة نحو قوله:

"ثمّ اعلم رحمك الله، أنّ حاجة بعض الناس إلى بعض، صفة لازمة في طبائعهم، وخلقة قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تزايلهم، ومحيطة بجماعتهم، ومشتملة على أدناهم وأقصاهم، وحاجتهم إلى ما غاب عنهم – ممّا يعيشهم

1 ينظر: حلمي خليل، **دراسات في اللغة والمعجم**، ص: 276.
2 ينظر: حلمي خليل، **المرجع نفسه**، ص: 276.
3 الدكتور أحمد عزّوز، **المدارس اللسانيّة**، ص: 156.
4 **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 97.
5 العلق 96: 3–5.
6 القلم 68: 1.

ويحييهم، ويمسك بأرماقهم، ويصلح بالهم، ويجمع شملهم، وإلى التعاون في درك ذلك، والتوازر عليه — كحاجتهم إلى التعاون على معاونة ما يضرّهم، والتوازر على ما يحتاجون من الارتفاق بأمورهم التي لم تغب عنهم"[1].

واستعمل الجاحظ البيان بمعنى روعة التعبير، وقدرة صاحبه على نصرة رأيه بالحقّ وبالباطل مستشهداً بقول مالك بن دينار:

"ربّما سمعت الحجّاج يخطب، يذكر ما صنع به أهل العراق، وما صنع بهم، فيقع في نفسي أنّهم يظلمونه، وأنّه صادق لبيانه، وحسن تخلّصه بالحجج"[2].

وحلّل انطلاقاً من صحيفة بشر بن المعتمر (210 هـ)، شروط الخطيب إذ من الضروريّ أن يكون لفظه رشيقا، وفخما سهلا، ويكون معناه ظاهرا مكشوفا، وقريبا معروفا، إمّا عند الخاصّة إن كان للخاصّة قصد، وإمّا عند العامّة، إن كان للعامّة أراد[3].

ويقول في خصائص البيان:

"أنذركم حسن الألفاظ، وحلاوة مخارج الكلام، فإنّ المعنى إذا اكتسى لفظاً حسنا وأعاره البليغ مخرجا سهلا، ومنحه المتكلّم دلاّ متعشّقا، صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملا، والمعاني إذا كسيت الألفاظ الكريمة، وألبست الأوصاف الرفيعة، تحوّلت في العيون عن مقادير صورها، وأربت على حقائق أقدارها، بقدر ما زيّنت، وحسب ما زخرفت، فقد صارت الألفاظ في معاني المعارض وصارت المعاني في معنى الجواري والقلب الضعيف، وسلطان الهوى قويّ، ومدخل خدع لشيطان خفيّ"[4].

فمن المبادئ التواصليّة للمرسل يذكر الجاحظ:

- أن يكون

"الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخيّر اللفظ، لا يكلّم سيّد الأمّة بكلام الأمّة، ولا الملوك بكلام السوقة. ويكون في قواه فضل التصرّف في كلّ طبقة، ولا يدقّق المعاني كلّ التدقيق، ولا ينقّح الألفاظ كلّ التنقيح، ولا يصفّيها كلّ التصفية، ولا يهذّبها غاية التهذيب، ولا يفعل ذلك حتّى يصادف حكيما، أو فيلسوفا عليما..."[5].

---

1 **الحيوان**، ج. 1، ص ص: 42–43.
2 الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج. 1، ص: 141.
3 ينظر: الجاحظ، **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 136.
4 الجاحظ، **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 254.
5 الجاحظ، **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 92.

- ويكون

"كلام الناس في الطبقات كما أنّ الناس أنفسهم في طبقات"[1].

- ومن حسن البيان والتوصيل —أيضاً—

"ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينهما وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاماً، ولكلّ حالة من ذلك مقاما، حتّى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"[2].

- وينتظر المتلقّي من المبلّغ أو المرسل أن يكون: واضحا، ومباشرا، وصادقا، وفصيحا، ومقنعا[3].

فالاتصال أو التبليغ الناجح هو الذي يؤثر في الأفكار والنفوس والاتّجاهات والسلوك، ومن ثمّ فإنّه يشترط ألاّ تتضمّن رسالته كثيراً من المعلومات في الزمن المحدّد لها، حتّى لا تتجاوز عتبة الاستقبال أو القدرة الاستقبالية لدى المتلقّي أي يطلب دائماً فرادة الرسالة وجدتها[4].

فعلى المبّلغ أن يكون فاهما جيّدا لما يريد إيصاله، وهذا ما له علاقة بعلم الاتّصال الحديث وبخاصة في مجال التعليمية التي تركّز على قدرات المرسل في إفهام المخاطب، وتشترط فيه كفاية تواصليّة.

"والبلاغيّون العرب وإن لم يهتموا كثيراً بالدراسة النفسيّة والأخلاقيّة المرسل والمتلقّي حاولوا أن يدرجوا تحت عنوان المقام والمقال، ملاحظات كثيرة فيما ينبغي للخطيب أن يكون عليه أو يراعيه من أحوال المستمعين"[5].

لما تناول الجاحظ دراسة اللغة في مستويات: الصوتيّة، الفونولوجيّة، التركيبيّة أو النظم والدلالة، وبيّن التداخل بينها على أنّها تصبّ في نظام متناسق متكامل هو النظام اللغويّ للغات الإنسانيّة بصفة عامّة، وللغة معيّنة بصفة خاصّة.

---

1 **البيان والتبيين**، ج. 1، ص: 144.

2 **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 139.

3 ينظر د. أحمد عزّوز، **الخطاب البيداغوجيّ واستراتيجيّة تبليغ المعرفة**، مجلّة المعرفة، دولة قطر. العدد: 155، ديسمبر2005، ص: 139.

4 د. أحمد عزّوز، **المقال نفسه**، ص: 140.

5 د. محمّد العمري، **في بلاغة الخطاب الإقناعيّ**، مدخل نظريّ وتطبيق لدراسة الخطابة العربيّة، المغرب. أفريقيا الشرق، 2002، ص: 18.

الخاتمة

وفي الأخير إنّ البيان كما تصوّره الجاحظ هو وسيلة اتّصال، وظاهرة إنسانيّة اجتماعيّة، ووسائله واحدة في كلّ مجتمع إنسانيّ، وإن اختلفت صورها ومواضعاتها من مجتمع إلى آخر، ولكن تميّزت به الأمّة العربيّة الإسلاميّة فضل القرآن الكريم، غير أنّ مفهوم البيان له بعد دينيّ مرتبط بإعجاز القرآن لأنّ القرآن، وهو خصيصة من خصائص الإنسان واكتسابه هو امتلاك قدرة التوصيل وتبليغ المضامين والمحتويات في صياغة لفظية ورموز مشتركة محمولة في تراكيب واضحة ومبرزة لمقصدية المتكلّم.

وبقدر ما نملك من القدرة البيانية التي ركز عليها الجاحظ في أكثر كتاباته بقدر ما نيسر نقل العلم والمعرفة والتجارب والخبرات، والتعبير عن المشاعر والأحاسيس. ويتجاوز النقل الساذج لها إلى التأثير في العقل والسلوك لاتّخاذ المواقف اتّجاه العالم والحياة.

فالبيان هو الاقتدار على الكشف عمّا في النفس من غير فضول أو سلاطة، أو هذر، ومن غير حبسة، ولا عيّ، وبذلك يغدو استراتيجيّة فكريّة جديرة بأن تحلّل في ضوء المناهج المعاصرة لإثبات ديناميكيتها وفعاليتها في حياتنا اليومية.

والجاحظ يقول:

"اللهمّ إنّا نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ بك من فتنة العمل، ونعوذ بك من التكلّف لما لا نحسن كما نعوذ بك من العجب بما نحسن، ونعوذ بك من السلاطة والهذر، كما نعوذ بك من العيّ والحصر، وقديما ما تعوّوا بالله من شرّهما، وتضرّعوا إلى الله في السلامة منهما"[1].

1 الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج. 1، ص: 3.

ماذا قدّم الجاحظ
إلى البلاغة العربيّة والبلاغيّين العرب ؟

مراد بن عيّاد
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

نعتزم أن نعود في هذه الورقة إلى بعض النّصوص ممّا كتب الجاحظ (160 هـ/776 م.–255 هـ/868 م.) حول موضوع «البلاغة» و«البيان» –بحسب ما يسمح به الجهد ويتيحه الإمكان– لعلّنا بذلك نرصُد ما يمكد أن يكون الجاحظ أسهم به في هذا الموضوع وأن نتابع صداه في كتابات البلاغيّين اللاّحقين لنحقّق القولَ في ما إذا كانت خواطره البلاغيّة وأفكاره البيانيّة قُرئت حقّ قراءتها وتُقُبّلت على وجهها الأوفى والأوفق ولقيت من الصّدى والأثر ما هي جديرة به أم هي لم تُستثمر الاستثمار الأليقَ بها فنتأكّد ممّا إذا كانت تلك البؤر من الفكر البيانيّ وتلك الشذرات البلاغيّة المزروعة في أعطافِ المدوّنة الجاحظيّة بشكل عامّ والمبثوثة في تضاعيف «**البيان والتبيين**» بشكل خاصّ قد وجدت من العناية والتعهّد في كتابات الأجيال المتعاقبة من البلاغيّين ما هي حرّية به وحظيت من الإحياء والتجديد بما يجعلها تمتدّ وتطّرد أم إنّ قضايا بيانيّة بحالها ومسائل من المجال البلاغيّ الأكبر وقد مثّلت رؤوسا من التّفكير وبذورا من التدبير وشكّلت محدّدات لوجهات النظر ولَمعا من الاعتبار والتقدير إمّا بقيت أبوابها موصدة ومنافذها مغلّقة وظلّت مسالكها بكرا لم توطأ وإمّا كان حضورها محتشما وأثرها متفاوتا وإمّا فُهمت فهما حاد بها عن مسارها وتنكّب بها عن مقاصدها؟!

وما كان السؤال الذي جعلناه عنْوانا لهذه الورقة جديراً بأن نلتمس له جوابا لو لم يكن الجاحظ قد احتلّ من الثقافة العربيّة الإسلاميّة موقعا هامًّا وتنزّلت جهوده في مضمار البلاغة والبيان ضمن مرحلة التأسيس إذ نهض بدور همزة الوصل بين ما سبق من جهود محتشمة ولكن موجودة في طور البدايات كـ«**مجاز القرآن** لأبي عبيدة» (تـ 210 هـ.) و«**معاني القرآن**» للفرّاء (209 هـ.) وبين الأعمال البلاغيّة اللاحقة (ح. صمّود: 1981: 89–90)، (م. العمري 1999: 92–116) سواء ما ورد منها في مؤلّفات بلاغة الأدب مثل

كتاب «**الصناعتين**» لأبي هلال العسكريّ وكتاب «**سرّ الفصاحة**» لابن سنان الخفاجي وكتاب «**أسرار البلاغة**» لعبد القاهرة الجرجاني أو ما جاء منها في مباحث الإعجاز القرآنيّ ورسائله وكتبه مثل رسالة «**بيان الإعجاز**» لأبي سليمان الخطابي (تـ 388 هـ) **ورسالة النكت في الإعجاز** لأبي الحسن الرماني (تـ 386 هـ) و«**إعجاز القرآن**» للإمام الباقلاني و«**الرّسالة الشافية**» و«**كتاب دلائل الإعجاز**» لعبد القادر الجرجاني (تـ 471 هـ أو 474 هـ) أمّا كتاب «**مفتاح العلوم**» لأبي يعقوب السكاكي فجامعٌ بين القبيلين وضامٌّ للجناحين ومبنيّ بناء منطقيًا صارما اتّخذ مسلكاً دقيقاً في التّبويب والتّرتيب بحيث تتنزّل مباحث المعاني (ص ص 163–328) والبيان (329–422) والبديع (423–432) ضمن خيط ناظم ومسار قائم من العلوم النحويّة والعلوم البلاغيّة التي تنضوي سويًا على علوم اللسان المنبسط مجالها.

ولئن كانت إرهاصات البداية في مضمار «التأليف البلاغيّ» يكتنفها الغُموض لا محالة وكانت ظروف النشأة شديدة الالتباس بسبب التداخل الحاصل بين الجهد العربيّ والمردود الأعجميّ فإنّ جهد الجاحظ في جمع شتات الآراء وتجميع التّعريفات وبلورة وجهات النظر وتثبيت الوثائق يُعدّ في تلك الفترة عملا فريدا من نوعه بالرّغم من كون «**البيان والتّبيين**» قد تضمّن "من تساؤل عن ماهية البلاغة وإثارة لمشاكل تتعلّق باللفظ والمعنى وعناية بظروف الكلام وشروطه" [ما] يدلّ على أنّ بوادر التّفكير البلاغيّ قد مضى عليها زمن طويل عندما شرع الجاحظ في تأليف كتابه (ع المهيري 1993: 108).

ومهما تظافرت القرائن على أنّ بوادر التفكير البلاغيّ ترجع إلى ما قبل القرن الثالث تاريخ تأليف «**البيان والتّبيين**» وأنّها استغرقت عمليّة تدريجيّة بطيئة فإنّه بالإمكان الاطمئنان في مقابل ذلك إلى حقيقة ما تضمّنه هذا الأثر من مؤشرات دالّة على مخاض فعليّ وجدل كبير ومنزع جاد نحو استقلال المجال البلاغيّ بذاته أو ما يقرب من ذلك على الأقل بالرغم مما تنازع الكتاب من أشتات الرواية والمروي وأمشاج الأدب هنا وهناك وخروج عن وجهة الخيط الناظم للأفكار بالاستطراد الكثير.

غير أنّ التساؤلٍ عمّا قدّم الجاحظ إلى البلاغة وما أفاد به البلاغيّين إنّما يستوجب تساؤلا مقابلاً عن مدى استفادة المصنّفات البلاغيّة من أصول التفكير البياني والبلاغيّ عنده ومن فكره الأدبيّ في مجمله ومن نَواح عديدة في تفكيره متصلة بمجال الاعتزال وبعلم الكلام بمقتضى الصلة الوثيقة القائمة بين كثير من قضايا البلاغة من جهة والمسلك الاعتزاليّ من جهة أخرى؟! فهل إنّ

الجاحظ "سيَطْبع البحثَ البلاغيّ في مستوى التصوّرات الكبرى وحتّى في بعض قضاياه الجزئيّة؟" —كما تنبئ بذلك مقدّمة أطروحة الأستاذ «ح. صمود» فتغدو مؤلّفات الجاحظ بذلك "أهمّ مرجع لعلماء البلاغة بعده تشير إليه وتنقل عنه وتُشيد بفضله" (ح. صمود 1981: 15) وهل استفادوا بحقّ من تلك التصوّرات الكبرى والقضايا الجزئيّة أم إنّهم اهتمّوا ببعض الجوانب من تفكيره مقابل إهمالهم لجوانب أخرى لا تقلّ أهمّية واعتباراً بل لعلّها تكون الأهمّ! ونحن نفترض أنّ ما بقي موصدا من أصول النظر وبذور البحث وعيون المسائل لو صرف إليه البلاغيّون عِنايتهم وركّزوا عليه اهتمامهم ووسّعوا دائرة القراءة والفهم وغاصوا في مرامي الجاحظ ومقاصده لصارت البلاغة على غير الوضع الذي وجدناها فيه ولكان من الممكن أن تسلك في الدّرس والتّصنيف مسارات أخرى كان أبو عثمان قد فتح فيها بعض المنافذ المضيئة! وإنّ المنحى الذي اتخذه في التفكير والكتابة والسبيل التي سلكها في الأخذ والعطاء ليشجعان على ذلك دون شكّ إذ كان فكر الرّجل فكرا حيّا وجدليّا موصولا بحيث يربط اللاحق بالسابق والآني بالآتي فتراه يقول في كتاب **الحيوان**:

> "ينبغي أن يكون سبيلُنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا على أنّا قد وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا كما أنّ من بعدنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدنا" (**الحيوان** ج. I: 85–86)

ومصداقا لذلك كان للجاحظ سبيل لمن بعده من علماء البلاغة، ولئن كان قد وجد من العبرة أكثر ممّا وجد أسلافه فلا شكّ في أنّ البلاغيّين اللاّحقين قد وجدوا من العبرة أكثر ممّا وجد هو لأنّ سبيل البحث لا تبقى حيث هي وإنّما طريق النّظر والتّقدير إنّما هي في اطّراد دائم ونماء مستمرّ ولعلّ أسلافه قد أُعذِروا أكثر ممّا أُعذِر، وليس من حظ اللاحقين من التماس العذر ما كان لأسلافهم

> "فما ينتظر العالِمُ بإظهار ما عنده [...] وقد أمكن القول وصلح الدّهر وخوى نجم التقيّة [...] وقامت سوق البيان والعلم" (م. ن. I: 87–88).

ففي أيّ خانة يوضع الجاحظ وكيف يصنّف؟ وما موقع «البيان» والبلاغة من مدوّنته الكبرى؟

لقد أضحى من الثابت المقرّر أنّ فكر الجاحظ في كلّ ما خطّ ودوّن من «**البيان**» إلى «**الحيوان**» ومن «**البخلاء**» إلى «**المحاسن والأضداد**» ومن الرسائل الكثيرة المتعدّدة مشاربها إلى كتب «**الفتيا**» و«**حجج النبوّة**» ومن كتب الردّ على اليهود والنّصارى وعلى خصوم المعتزلة إلى قضايا منوطة بالنصّ القرآنيّ من حيث «نظمه» و«آيه» و«مسائله» ومن كتب الإمامة إلى «**النساء**» و«**القيان**» و«**طبقات المغنّين**»... (ط. الحاجري: 1969، فهرس الموضوعات 485–487)

إنّما كان ذلك كلّه من الثراء والعمق وأنّ آثاره من الغزارة والتنوّع وأنّ أعماله من تعدّد المشارب وتداخل نواحي الاهتمام ما جعل كلّ واحد من ذوي الاختصاص يتناوله من الزّاوية التي تعني موضوعه وتُغني مطلوبه، وكان من اليسير تبعاً لذلك أن يلاحظ المرء من زخم العناوين الحديثة والمعاصرة وكثرة البحوث والدّراسات التي أنجزت حول الجاحظ في الشرق والغرب وعند العرب والمستعربيّن جميعاً ما يدلّ بحقّ على العناية التي حظي بها والمكانة التي هو جدير بأن يتبوّأها وما يؤكّد أنّه لم يُقتل بحثا ولم يُستنزف من كثرة التّنقيب بل لقد أثبت موصول الدّرس ما في فكره من عمق وما في معانيه من طرافة "فمعاني أبي عثمان –في تقدير أبي سعيد السيرافي– لائطة بالنّفس سهلة في السّمع" (**معجم الأدباء**، I: 124) وغالبا ما تُفسّر روح الجدل عند الرجل ومنزعه الكلاميّ وتمسّكه بأحكام العقل بكونه قد ورد في سياق مخصوص من تفاعل الثقافات وجاء في موضع دقيق من تواصل الشعوب وتواشج الخبرات وتلاقي الحضارات **فكان ذلك الوضع يحوج كلّ طرف من الأطراف المتفاعلة إلى باع في اللغة وقدرة على تصريف شؤون الكلام حتّى يتمكن من إبلاغ صوته وإبداء وجهة نظره والدفاع عن موقفه في خضم من التنابذ العرقيّ والتناحر الطبقي والصراع العقائدي والتدافع المذهبيّ**.

ونظرا إلى تضافر النّسيج الثقافيّ وتقاطع مسائل الأدب والفكر وتواشج قضايا البلاغة والاعتزال والبيان والجدل وبسبب تداخل المكوّنات الثقافيّة العربيّة والأعجميّة في النّصف الثاني من القرن الثاني للهجرة والنّصف الأوّل من القرن الثالث وتعاظل الموضوعات التي تطرّق إليها الجاحظ في تلك الكتب والرسائل فإنّنا رأينا مسألة تصنيف فكر الجاحظ موصولا بالبيان والبلاغة ضمن خانة محدّدة من التيّارات الثقافيّة المتعدّدة مسالكها وتنزيله ضمن خطّ مخصوص من سائر الكتابات ومختلف الإسهامات يكاد يكون أمراً مستعصيا زيادة على أنّ تخليص المادّة البلاغيّة من آثاره جميعاً يعدّ أمراً محفوفا بالصعوبات حتّى إن نحن بقينا في مستوى كتاب «**البيان والتبيين**» إذ لا يخفى أنّ المادّة البلاغيّة لا تؤخذ من كتبه ولا تُستقصى من رسائله ولا تُقتطع من ذلك الشتات الذي في «**البيان والتبيين**» إلاّ بكثير من الجهد والمشقّة لأنّ الجاحظ كثير الاستطراد بعيد عن التنظيم مستعص على التبويب يأخذ في موضوع ثمّ يتركه ليعود إليه وقد لا يعود ويمازج بين المواضيع دون أن يتقيّد بشيء بعينه ولأن التأليف في ذلك العصر لم يصل إلى مرتبة من دقّة التصنيف ولم يبلغ مستوى من حسن التبويب، بيد أنّ الجاحظ رغم ذلك "لعلّه كان أكثر أهل زمانه اطّلاعا على أنواع المعارف المعروفة في زمنه مُطّلع أتمّ الاطّلاع على الشعر الجاهليّ والشعر الإسلاميّ وشعر المحدّثين ومطّلع على أخبار

العرب وخطبهم وفصيح قولهم، وفي العلوم الدينيّة عالم واسع العلم في القرآن والحديث والمذاهب الكلاميّة..." (أ. أمين، **ضحّى الإسلام**: III: 128) وهو متكلّم على مذهب المعتزلة ذو سعة في التفكير وقدرة على الجدل والتنظير وعلى مقارعة الندّ والنّظير ومنطقيّ على نهج أرسطو ومصنّف في **الحيوان** إذ كانت سبيله في ذلك كسبيل «المعلم الأوّل» ولكن على نهج الأدباء ومن طريق الشعر، وهو إلى ذلك كلّه قد عُرف بطريقة في الكتابة منبسطة وبروح مرحة وبميل إلى المُزاح والدّعابة واتّخاذ الهزل طريقاً إلى الجدّ بحيث

"إذا كان لا يُتوصّل إلى ما يُحتاج إليه إلاّ بما لا يُحتاج إليه فقد صار ما لا يُحتاج إليه يُحتاج إليه" (**الحيوان**، I: 38)

ولا شكّ أنّ الجاحظ قد قدّم إلى العربيّة خدمة جليلة وأفاد الكتابة النثريّة إفادة حتّى عُدّ امتدادا لعبد الحميد بن يحيى الكاتب ولعبد الله بن المقفّع وسهل بن هارون من جهة وواسطة العقد لمن بعدهم مثل أبي حيّان التوحيدي والفضل بن العميد والصاحب بن عبّاد من جهة أخرى، ولما يتوفّر عليه الرّجل من قدرة على المجادلة والمُناظرة فقد استطاع أن يناظر بين «الدّيك والكلب» و«البيضان والسودان» والموالي والعرب والقحطانيّة والعدنانيّة» وما إلى ذلك، فتراه يجمع بين الشيء ونقيضه ويقابل بين المحاسن وأضدادها ويُشقّق المزايا تشقيقا فيكشف عن عُيوبها ويَعمَد إلى العيوب فيجلّي مزاياها ومن غير أن يكون مخلا أو سطحيًّا تراه يَنهَج في التفكير نهجا جامعاً وينحو في الأدب منحًى شاملا "آخذا من كلّ شيء بطرف من دون إسراف أو تقتير ومن غير شطط أو تقصير وإذ يُمارس الكتابة بوصفها إنجازا بلاغيّا مباشرا يحرّرها من قيود السّجع التي رانت عليها ويجعلها

"تجري على اللسان كما يجري الدّهان"

على حدّ عبارته. وإذا كان الكلام البليغ مجعولا للحديث عن الأشياء بحذق واقتدار فمن فرط ما اتّسمت به الكتابة من طواعية حظي بها قلمه فقد ارتقت معه إلى مصاف أخرى من البلاغة الواصفة أمسى بمقتضاها الخطاب البلاغيّ قادراً على تناول الكلام البليغ بالكلام عليه قصد تحديد وظائف البيان ومراتب البلاغة.

فبينما لم تكن العربيّة سوى لغة لأنماط قوليّة سابقة معروفة منذ الجاهليّة من أشعار وأخبار وأسجاع كهّان وخطب ووصايا وحكم وأمثال ونوادر وأسمار وأحاديث سمر وسفر (EU: Art: « Arabiyya »; N.E: 601-605) (د. ح. صمود: 2002: 54) (د. ع ع شبيل: 2001) صارت تتحدّث عن بلاغة الشعر وبلاغة الكتابة وبلاغة الشعراء والكتاب وتغوص في بيان

الخطابة والخطباء بالطّواعية ذاتها التي كانت تتّسم بها في الشعر والخطابة وبالمرونة نفسها التي صارت لبلاغة العربيّة من بلاغة كتابها الجدد منذ عبد الحميد الكاتب وبكثير من الأريحيّة، ومن ثمّ فالجاحظ قد أمسى مفيدا لبلاغة العربيّة من جهتين وخادما لها من قبيلين: من جهة ممارسة الكتابة بها أوّلاً ومن ناحية التأليف فيها ثانياً وأضحى له في ما كتب خطابان: خطاب هو موضوع للدرس البلاغيّ وثان هو عين الدّرس، فما هي **أهمّ قطاعات الدّرس البلاغيّ الجاحظيّ وما هي أبرز قضاياه وما هي الأطر والسياقات التي ظهر فيها والدوافع التي حرّكته وما الذي صار له إمدادات وافية وإشعاعات تامّة في المصنّفات البلاغيّة اللاحقة وما الذي بقي منها منحسرا ضيّقا ومنحصرا في جهد الجاحظ لم يتجاوزه إلى غيره بالرّغم ممّا فيه من فائدة مؤمّلة وجدوى منتظرة؟!**

امتداد المجال البلاغيّ الجاحظيّ وسعة أفقه

إنّ الاشتغال بقضايا البلاغة ومسائل البيان والفصاحة لم يكن أمراً عفويّا لا في الفترة التي ألّف فيها الجاحظ كتبه ورسائله ولا حتّى في ما سبق ذلك من الفترات وإنّما تنزّلت تلك الحركة في مجملها ضمن المناخ الفكريّ والحضاريّ الذي تنتمي إليه أعمال الرّجل قاطبة وارتبطت أيّما ارتباط باختلاط الأجناس واحتكاك الشعوب بعضها ببعض **وبظهور الحاجة إلى إفحامِ الخصم ومقارعة الندّ والنّظير**، وإذا كانت مصنّفات الجاحظ تنعقد أساساً على محاور من «الأدب» و«علم الكلام» ومن الجدل السياسيّ والدينيّ والاجتماعيّ أيضاً (EU: Art: «AL DJAHIZ» NE: 395) ومن العناية بالقرآن خطاباً ونصّا فإنّ للمشاغل البلاغيّة مساسا بذلك كلّه دون شكّ وارتباطا بـ"عاملين اثنين: **عامل كلامي وعامل أدبيّ** [...] ولعلّ آثار الجاحظ تصوّر جلّ هذه العوامل بتنوّع ما فيها من إشارات مُركّزة تارة على **دور البيان** وطورا على **القرآن** ومرّة ثالثة على **الخطابة والمناظرة**" (ع. مهيري، 1993: 108-109)، ولئن كان **العامل الأدبيّ** قد بدا عاملا بالغا في توجيه الاهتمامات البلاغيّة ضمن المصنّفات اللاحقة نحو بلاغة العبارة (Elocutis) بصفة تكاد تكون إقصائيّة و"كان الجدل الذي نشأ خاصّة حول القرآن وإعجازه من الحوافز الباعثة على التّساؤل عن أسباب **تفاضل الكلام وأسس بلاغته**" (م ن: 108) من الناحية الفنّيّة والجماليّة و"كان دور القرآن حاسما في دفع البلاغة في هذا الاتّجاه وحصر مسعاها في البحث عن مقاييس تفوّق العبارة وتجويد صناعة الكلام والترقّي بعلاقة اللفظ بالمعنى إلى الغاية" (ح. صمود:

2002: 58) فإنّ **العامل الكلاميّ** في الشقّ الثاني الذي كادت البلاغة بعد الجاحظ تلغيه من حسابها وتقصي ثَمَرته إقصاء وتُخرج نتائجه الملموسة من دائرة اهتمامها لعلّه يعتبر الأهمّ بالنّسبة إلى تصوّرات الجاحظ الكبرى وتوجّهاته العامّة إذ هو مرتبط بالجانب الأشمل من نظريّته البيانيّة الشّاملة ومقترن **بالنّسق الخطابي الأكبر** الذي انتظمت بموجبه العلاقة بين "**المتكلّم والسّامع والكلام ومقام القول**" (م ن: 558) جميعاً لا بالعبارة اللغويّة وحدها ولا بالنظم معزُولا ولا بباب البيان كما استقرّ في الكتب مرتدّا ومنحصرا في وجوه المجاز وفي التّشبيه والاستعارة وما إليهما ولا في مجال البديع منكفئا على نفسه كذلك.

فإذا ثبت بالفعل أنّ "التراث البلاغيّ العربيّ [يعدّ] جملة وتفصيلا عرضا لمختلف الأساليب المتّصلة بظاهر القول لا يتجاوز تصرّف الشّاعر والأديب في اللغة واستعمالها استعمالا يدعم طاقتها التعبيريّة ويضاعفها" و[اعتبرت] "البلاغة من هذا المنظور بلاغة «عبارة» وجملة لا بلاغة خطاب وسياسة القول وأساليب ترويجه ونفاذه إلى النفوس" (ع. المهيري: من مقدّمة كتاب «**أهمّ نظريّات الحجاج**...»: 5) فـ"لماذا بدت البلاغة العربيّة بلاغة عبارة وشكل؟ ولماذا لم تتجه عنايتها إلى جوانب أخرى من القول الخطابي" من "بصر بالحجّة" وترتيب لأقسامه ودور كلّ منهما وخاتمته فضلاً عن كلّ ما يتعلّق بصاحب الخطاب ومتقبّله؟

ويكتسب السؤال وجاهته إذا ما **أُخذت بعين الاعتبار كتابات الجاحظ في «البيان والتبيين» و«الحيوان» وهي بلا شكّ أبرز النّصوص المؤسّسة للبلاغة العربيّة** ففي هذه الكتابات من الملاحظات والإشارات ما يدلّ على وعي أبي عثمان بأهمّية الجوانب المذكورة ودورها في العمليّة التخاطبيّة عامّة والخطية خاصّة وليس ذلك بالغريب من **رجل محاجّة ومناظرة** كالجاحظ، عارف بتصاريف الكلام ووجوه الاحتجاج، لكن كأنّ هذا الوعي لم يتجاوز صاحبه ولم يتسرّب إلى التصانيف البلاغيّة والنقديّة التي أصبحت ابتداء من القرن الرابع مسردا بالوجوه والصّور وأنماط البديع (م ن: 7–8)، وبناء على هذا الوضع الذي شهده تطوّر التّفكير البلاغيّ عند العرب والمنحى الذي اتّخذه ضمن مساره الطّويل فما هي مجالات التفكير في مادّة البيان والبلاغة التي تعدّ من إسهامات الجاحظ إن على سبيل البسط وإن من جهة التعمّق والتّفصيل بحيث استأنف البلاغيّون القول في بعضها بينما بقي بعضها مُغلقا لم ينفتح وبكرا لم يوطأ إلاّ في القليل النّادر؟!

المعاقد البلاغيّة الثلاثة

وقد اسقرينا المادّة البلاغيّة والبيانيّة المبثوثة في تضاعيف كتابيّ «**البيان والتبيين**» و«**الحيوان**» مستعينين ببعض الرسائل – والحال أنّ كتاب **الحيوان** كما لا يسمح عنوانُه بأن يوحي به أو يدلّ عليه إنّما اعتُبر من "مصادر التّفكير اللغويّ والبلاغيّ الأمهات فيه تبلورت أكثر من أيّ كتاب آخر نظريّته في البيان والتبيين"! (ح. صمود، 2002: 12) فتوصّلنا من خلال ذلك إلى استخلاص ثلاثة معاقد كبرى من الاشتغال البلاغيّ والبياني كانت بمنزلة محاور الاهتمام التي انعقدت عليها جملة من التعريفات المشهورة والمفاهيم الأساسيّة زيادة على كثير من الأفكار الهامّة المبثوثة والآراء الجريئة المنتشرة هنا وهناك بحيث يمكن أن يُلحَق كلّ جنس منها بجنسه وأن يضمّ كلّ نظير إلى نظيره وانتهينا إلى صياغتها على هذا النحو:

1. بلاغة الاستصفاء والاختيار
2. بلاغة الحجّاج والانتصار
3. بلاغة التفكر والاعتبار

ورأينا أن نتابع هذه المحاور واحداً واحداً ونرصد حركتها ضمن تطوّر الأفكار لعلّنا بذلك نمسك بالخيط النّاظم لها ونستقصي ما كان لها من صدى في المصنّفات البلاغيّة لنتأكّد من مآلها فيها، وباعتماد النّهج الاستقرّائي ذاته انتهينا إلى حقيقة أنّ المدار الأوّل المتمثّل في ما سمّيناه بـ«بلاغة الاستصفاء والاختيار» إنّما ينقسم بدوره إلى ثلاثة مشاغل محوريّة عند الجاحظ:

أ. رواية الأدب
ب. قضيّة الفصاحة والبيان
ج. من لحن الإعراب إلى لحن المجاز

1. بلاغة الاستصفاء والاختيار

إنّ بلاغة الاختيار عند الجاحظ هي التي نراها في كلّ من «**البيان والتّبيين**» و«**الحيوان**» تحتلّ أكبر حيّز ممكن من الانتشار تصوّراً وإنجازا وتنال حظا كبيراً من عناية الرجل واهتمامه ولكنّها تُعدّ أقلّ حظّا من جهة الحصر والتدقيق إذ تكاد **بلاغة الاختيار** في كتاباته تكسر الحدّ وتتجاوز النّطاق لتقع ضمن حيّز أوسع وفضاء أشمل من **رواية الأدب وعمل الفرز فالاستصفاء فالتدوين**، وتكاد بلاغة الاختيار بهذا المعنى تلتقي بمفهوم الأدب نفسه بحيث تكاد تندكّ الحدود وتعفو الفواصل بين عمل البلاغة من جهة وبين مفهوم الأدب وممارسته من جهة أخرى سواء باعتبار ذلك ممارسة للكتابة من جهة بصماتها الشخصيّة وإن بوصفه انتقاءً وتثبتا وانتخابا وتدوينا

أي تحويلا للذاكرة الطبيعيّة المنفلتة إلى ذاكرة صناعيّة مُوثّقة، ولا يخفى أنّ جانباً هامًّا من مفهوم الأدب وممارسته قد ارتبط عند الجاحظ باختيار النّماذج وانتقاء العينات وتثبيت الأصول تأصيلا للثقافة وصيانة لمكوّناتها من التلاشي والتّلف "وقد تحمّس الجاحظ لهذه المسألة فكانت كتاباته تنهض بوظيفتين محوريّتين: وظيفة نظريّة فيها إشادة بفضل التدوين والتّأليف وبقيمة الوثيقة المدوّنة كبديل ضروريّ عن الحافظة البشريّة استجابة للحاجات الثقافيّة الجديدة التي باتت أكيدة ملحّة ووظيفة أخرى عمليّة تتمثّل في المبادرة الشخصيّة والإنجاز الفعليّ لمهمّة التحقيق والتدوين، فقد قام الجاحظ فعلا بدور رائد في تثبيت المرويّات وتحقيق النّصوص وعرض النّماذج والمُقطّعات والمقتطعات وبذلك يعدّ «**البيان والتبيين**» [وكذلك **الحيوان** دون مِراء] جسرا متينا عبرته مشاهير المرويّات والمختارات الأدبيّة بوصفه مصفاة ليستقرّ كثير منها بكتب البلاغة بعده فهو يحتلّ مركزاً مرموقا لا من حيث علاقته بأفانين التّعبير [وتقنيات القول] ولا لأنّه أوّل تأليف خصّصه صاحبه لموضوع يكاد يكون عملا مستقلاً في البلاغة هو موضوع البيان وما يرتبط بذلك من مسائل الكلام البليغ وغير البليغ [والبيّن وغير البيّن] والنظر في المستوى الفنّيّ [والمستوى النفعي] من اللغة [والكلام] فحسب بل لأنّه يمثّل على وجه الخصوص همزة وصل عقدها صاحبه بين اللغويّين الأوائل من المشاهير وبين لاحقيه من البلاغيّين في خصوص انتقاء المواد الأدبيّة واستصفائها وتوثيقها" (م. بن عياد، I: 2001: 77) ولولا النّزعة الأدبيّة العامّة التي تكاد تكون نزعة غالبة مهيمنة لما تردّد المرء في اعتبار كتاب «**البيان والتبيين**» **أوّل كتاب مستقلّ بموضوعه في البلاغة والبيان** وكذلك يُعدّ كتاب «**الحيوان**» معاضدا لذلك الاتّجاه من طلب البلاغة كلّ المعاضدة بالرغم من كون عنوانه الموسوم بـ«**الحيوان**» يبدو في الظاهر كما لو كان بعيدا عن ذلك المطلب كلّ البعد، وتبعا لذلك فقد أقرّ بعض الدّارسين أنّ اختيارات الجاحظ الأدبيّة في «**البيان والتّبيين**» إنّما هي "تحاول أن تتّخذ صفة كتاب في البلاغة، وهي بالفعل كتاب في البلاغة إلاّ أنّها جدّ فتيّة وغير منضبطة" (أ. الطرابلسي: 1993: 59) "ومن هنا جاءت لكتاب **البيان والتبيين** هذه الصفة التي غلبت عليه من أنّه مجموعة من المختارات الجيّدة في الشعر والنثر" (ط. الحاجري، 1969: 431) "ومختارات من الأدب من آية قرآنيّة أو حديث أو شعر أو حكمة ممزوجة بما له من آراء في مسائل عدّة" (أ. أمين: **ضحّى الإسلام** I: 390).

"وقد كان الجاحظ حقّا من الأوائل السّابقين في «**البيان والتبيين**» [وكذا في «**الحيوان**»] إلى تأسيس **سنة الاختيار** وتأصيل شروطها حتّى غدت تقليدا ثقافيّا راسخا ودعامة من دعائم الكتابة والتّصنيف، فلا يكاد الدّارس يقارن بين

المواد المعروضة في سائر المصنّفات البلاغيّة حتّى يتأكّد من أنّ كثيراً من اختيارات الجاحظ صارت أصولا لغيرها ومثّلت عناصر قارّة ضمن المواد المعتمدة من قبل المؤلّفين اللاحقين" (م بن عياد، II 2006: 19) ولو بنصيب معلوم ونسبة مضبوطة، ولئن كانت كفة الشعر راجحة في كتاب «**الحيوان**» وكانت الكلمة الغالبة إنّما هي للفنّ الخطابي في «**البيان والتبيين**» فإنّنا إذا ألحقْنا بالشّعر والخطابة ما استحضره الجاحظ من ضروب القول وأصناف الخطاب التي كانت مُتاحة في زمنه ومنحدرة من سائر الأجناس نكون قد وقفنا على حقيقة التّوازن المنشود في تمثيل الأدب العربيّ والتّمثّل به ممّا يُعتبر الجاحظ قد وُفّق إليه، لكنّ البلاغة من بعده عرفت مُنعرجا آخر حيث رجحت كفّة اختيارات الشعر على العيّنات الخطابيّة ومن ثمّ اتّجهت البلاغة صوب "جمال العبارة وسحر الكلام" وغدت مرتبطة بالنصّ مقابل الغفلة عمّا يتيحه درس الفنّ الخطابي من الوقوف على آليّة الحجاج وبلاغة الإقناع والتّأثير ومعرفة مدى التلاؤم بين الأقوال والمقامات والخطابات ومقتضيات الأحوال، **وعلى ذلك النّحو كانت الاختيارات تمثّل عاملا حاسما موجّها لطبيعة الاشتغال البلاغيّ وأدّى تفويض الأمر للحامل الشعري على حساب العيّنات الخطابيّة إلى جعل البلاغة تُخِلّ بذلك التّوازن الذي أرسى الجاحظ دعائمه وتُولي الملفوظ الأولويّة من دون عناية تذكر بالأغراض والمقاصد وبأوضاع التخاطب إلاّ في القليل النّادر، فكأنّ مبدأ "الصّواب وإحراز المنعة وبلوغ المأرب" الذي في الخطابة قد ترك مكانه لفائدة "الحسْن والرّونق" الذي في الشّعر، وباتت "الأسرار الجماليّة" التي في الشّعر ولا سيما مع عبد القاهر الجرجاني تحظى بالأولويّة المطلقة وبالعناية الفائقة بالقياس إلى الوظائف العمليّة والنّفعيّة التي تتركز في الخطابة على الصّلة بين المتخاطبين فتكون إفهاميّة من وجه وتنبيهيّة من وجه ثان وإقناعيّة/تأثيريّة من ناحية أخرى فإذا ببلاغة النصّ تتفوّق على بلاغة الخطاب في الجملة.**

"وقد يحتار البعض في فهم السرّ الكامن وراء هذا المزيج [ضمن اختيارات الجاحظ] من نماذج القرآن والأمثال وجوامع الكلم [والمأثور من أقوال الرسول والصّحابة والتّابعين وكلام العرب الفصحاء والأعراب الخلّص وأهل اللّسن من رجال القريش وأهل الخطابة من أهل الحجاز مضمومة إلى الخُطب والوصايا [وأسجاع الكهّان] من جهة وإلى الأشعار والأرجاز من جهة ثانية والوسائل والأخبار وكلام الفئات والشرائع من جهة أخرى، بيد أنّه من اليسير أن نفهم العلاقة الوطيدة التي تربط بين الأمثال وجوامع الكلم من جانب وعينات الخطابة من جانب آخر نظراً إلى أنّ هذه الضروب من الكلام الوجيز المكتنز الذي يقطر حكمة وينمّ عن طول خبرة إنّما اسقرى الجاحظ

خصائصه النّوعيّة بناء على الشمائل الخطابيّة ذاتها وهي التي هيّأها الجاحظ كما هو واضح لتمثيل دستوره البنائي في معظم الحالات، وهذا هو في نظرنا ما يُسوّغ وجودَ الأمثال والحكم وجوامع الكلم في جوار الخطب والوصايا. وقد أبرز الجاحظ أهمّية الأمثال في المواقف الخطابيّة ووقف على مدى ملاءمة الوظائف التمثيليّة للمقامات الخطابيّة فوجنا عنده مطابقة عجيبة بين المواقف الخطابيّة في أغراضها المختلفة ودواعي استحضار الأمثال السائرة وبذلك صار المقام الخطابيّ العامّ من بعض وجوهه مقاما تمثيليّا، وسعيُ الجاحظ إلى التقريب بين الفعل الخطابيّ والفعل التمثّلي هو في حدّ ذاته عنصر مساعد على تفسير السلك النّاظم لاختيارات المؤلّف رغم الشتان الظاهر" (م ن: 25).

- وتعتبر **الآيات** ركنا تمثّليّا هامًّا في المواقف الخطابيّة وقد أبدى الجاحظ رأيه في الخطب التي ينقصها الاستشهاد بالآيات القرآنيّة.
- وتعدّ **الأمثال** عنصراً تمثّليّا جوهريّا في المواقف الخطابيّة أيضاً لما فيها من "المرْفق والانتفاع" على حدّ عبارته، كما أنّ المثل إذا صُبّ في بيت من الشعر حصلت المطابقة التامّة فصارت الفائدة مضاعفة نظراً إلى أنّ الدّفقة الشعريّة التي سمح بها استقلال البيت ووحدته إنّما تنسجم مع ما يتّصف به المثل من إيجاز وإيجاء ونجد أيضاً علاقة متينة بين الأمثال والحكم من جهة والآيات القرآنيّة من جانب ثان لأنّ كثيراً من الآيات المشهورة الجارية اعتمدت ضربَ الأمثال كما أنّ بعضها جرى مجرى الحكم، وقد اعتمد عبد القاهر الجرجاني اعتماداً واضحا على الآيات التي تقوم على ضرب الأمثال في سياق التّشبيه التّمثيلي خاصّة ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ {الجمعة 62: 5} وكذلك الآية ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حتّى إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَاهَا أَمْرُنَا ليلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ﴾ {يونس 10: 24} كذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ...﴾ {البقرة 2: 17} (**أسرار البلاغة**: 81–87).
- **جوامع الكلم والأقوال المأثورة** عن الرّسول وكذلك عن بعض صحابته ومن سمّاهم الجاحظ بجلّة التّابعين، وتأخذ جوامع الكلم من خصائص الأمثال البلاغيّة ما تأخذ من خصائص الحكم من حيث إنّ التّلميح قد يستطيع ما لا يستطيع التصريح، ولئن كانت الأمثال مرتبطة بسياق حدثي ظرفيّ فإنّ الحكم مطلقة إذ لا تتقيّد بفضاء أو زمن إنّما هي خلاصة تجربة طويلة وخبرة واسعة يتناقلها النّاس جيلا فجيلا ومن ذلك ما ذكره الجاحظ:

"أربع لا يشبعن من أربعة أنثى من ذكر وعين من نظر وأرض من مطر وأذن من خبر" (**البيان والتبيين** I: 265).

- أمّا **الخطب** فكأنّ الجاحظ يجعلها مجمعا بهذه الفنون والصّياغات جميعاً لأنّ المقامات الخطابيّة عموماً إنّما تتّسع لمظاهر التمثّل بهذه المخاطبات التي كانت قد أنتجت في مقامات أخرى بعضها قريب من المقام الخطابي وبعضها بعيد عنه، وتنبع جملة الشروط البلاغيّة من تقاطع النظر الحاصل بين الأمثال وجوامع الكلم والآيات القرآنيّة من جهة والخطب ومقاماتها والأشعار وملابساتها والأرجاز ومناسباتها من جهة أخرى.

- فأمّا **الأمثال والحكم وجوامع الكلم** فهي بحقّ مولّد للخصال البلاغيّة الكبرى ومجمع بالأساليب الدقيقة المحكمة التي تختزل الرؤية والتجربة والفكرة باختزال العبارة فتعدّ بذلك مداخل هامّة إلى تأسيس بلاغة الإيجاز والإشارة والإيحاء والكناية والتعريض وطرافة الفكرة.

وأمّا الخطب فهي مداخل أخرى إلى البيان والفصاحة أوّلاً وإلى البلاغة ثانياً قد تكون لها صلة بما سبق ولكنّها ترتكز على خصال المشافهة والمواجهة من جهة وعلى توضيح علاقات الترابط والانسجام بين حقيقة الخطاب في ذاته وما يجري خارج حدوده".

- وأمّا إنشاءات الكتاب فباب إلى بلاغة تستعمل "أوساط المقادير" بعد أن ظهر فنّ جديد احتاج إليه المجتمع الجديد وأفرزه التطوّر السياسيّ والاجتماعيّ واتّساع الحواضر الإسلاميّة بالتمدّن والعمران يقول الجاحظ:

"أمّا أنا فلم أر قطّ أمثل طريقة من بلاغة الكتاب فإنّهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعّرا وحشيّا ولا ساقطا سوقيّا" (**البيان والتبيين** I: 137).

ويقول في خصوص أوساط المقادير من كلام بشر بن المعتمر:

"إن أمكنك أن تَبْلُغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك أن تُفهم العامّة معاني الخاصّة وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تَلْطف عن الدّهماء ولا تجفُو عن الأكفاء فأنت البليغ التام" (م ن I: 136).

"وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عاميّا وساقطا سوقيّا فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشيّا إلاّ أن يكون المتكلّم بدويّا أعرابيّا، فإنّ الوحشِيّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من النّاس كما يفهم السوقي رطانة السوقي" (م ن I: 144)

ويقول ما يشبه هذا في «**الحيوان**»:

"ويُحتاج من اللفظ إلى مقدار يرتفع به عن ألفاظ السّفلة والحشو ويحطّه من غريب الأعراب ووحشيّ الكلام" (**الحيوان** I: 90)

ويؤكّد الجاحظ على هذا الشرط نفسه في موضع آخر من «**البيان والتبيين**» بقوله:

"القصد في ذلك أن تجتنب السوقي والوحشي [...] وفي الاقتصاد بلاغ وفي التوسّط مجانبة للوعورة..."

ومن الثّابت المتأكّد أنّ مبدأ "أوساط المقادير في البلاغة يبدو منسجما أيّ انسجام مع قيمة التوسّط والاعتدال في الثّقافة الدينيّة خصوصاً وفي الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بوجه عامّ، ومثلما يقرّ الجاحظ الاعتدال في استعمال الألفاظ من النّاحية النوعيّة فإنّ مقام الاستعمال هو الشرط المحدّد للمقدار من الكلام والإفصاح في موضع الإفصاح والكناية في موضع الكناية" (م ن III: 39) (م. بن عياد II: 26–27، الهامش 123: 79–80) ولمّا كان

"الاقتصاد مقدارا [وكان] البخل اسمـ[ـا] لما خرج عن ذلك المقدار فـ«إنّما وقع النّهي عن كلّ شيء جاوز المقدار ووقع اسم العيّ على كلّ شيء قصر عن المقدار فالعِيّ مذموم والخطلُ مذموم ودين الله تبارك وتعالى بين المقصّر والغالي" (**البيان والتبيين** I: 203).

وعلى ذلك النحو من حركة الاختيار والتمييز وضمن مسلك الاستصْفاء والتثبيت جعل الجاحظ من الخطابة في «**البيان والتبيين**» نواة محوريّة تدور حولها مكوّنات أدبيّة مستحضرة من أجناس مختلفة ولكن متكاملة ومآت عديدة ولكن متواشجة ومتلاقية في خدمة مقامات الخطابة وأغراضها ومقاصدها خاصّة وكذلك متعاضدة في استجلاء مسائل البيانِ وتحديد آليّاته وتحقيق القول في شروطه ومواصفاته، وفي مقابل ذلك أيضاً وبصورة موازية جعل من الشعر في كتاب «**الحيوان**» نواة مركزيّة من معالم الاستظهار ومقوّمات الاستحضار وقطبا آخر من الاختيار والتمييز ومن الاستصفاء والتنزيل تطوف به وتُضمّ إليه منتقيات أخرى من مآت مختلفة ولكن متكاملة في أداء ما يشبه ذلك الغرض ويتعلّق بمقاصد ذلك المتكلّم المعتزليّ الذي بات همّه الأوكد أن يلتمس من أدوات التخاطب أنجعها ويطلب من طرائق التواصل أبلغها ومن وسائل البيان أجداها حتّى يستطيع أن يُفحم خصومه ويظهر على مناوئيه ويقنع مخالفيه من جهة وحتّى يختبر وسائل البيان المختلفة وما يمكن أن يوصل منها إلى استكناه المعنى واستشفاف المغزى في خصوص أسرار الكون وخفاياه وحكمة الله من الوجود كلّه.

ولمّا كان الجاحظ قد جمع في مسلك الاختيار والتمييز بين الأصل من الأدب والمستحدث منه وضمّ إلى خطب العرب وأشعارهم وإلى حكمهم وأمثالهم بلاغة الكتّاب وما معها من شروط أوساط المقادير والألفاظ الواسطة فإنّه يكون

بذلك استجاب لمواصفات المثّقف النّموذجي في عصره بل لنموذج الأديب الكاتب ولصورة الأدب كما تحققت صورته في زمنه. وعلى ذلك الأساس فإنّ الرجل قد تشبّع بالشعر الجاهلي وبسجع الكهّان وألمّ بسائر الخطب والوصايا ذات المنزع العربيّ الخالص وتشرّب الحكم والأمثال وأحاط بالأخبار والنوادر ثمّ تراه —زيادة على ذلك كله– يلتفت إلى هذا الفنّ المستحدث من أدب الكتّاب بوصفه ثمرة التمازج الثقافيّ والتفاعل الحضاريّ ومسلكا آخر مضموناً وموثقا من بلورة وجهة النظر وإظهار الحجّة على الخصوم وسبيلا أخرى في الحجاج والاستدلال قادرة على تجاوز الظرف الآني للتخاطب لتبلغ مستوى آخر من تخليد البيان وتحصين الأثر وتوسيع نطاق التبيين وكانت هذه الصورة الجامعة من النماذج المتآلفة وهيئتها المتكاملة قد أفضت «بالبيان والبلاغة» عند الرّجل إلى ضرب من التّوازن في التمثّل بعيون الأدب واستحضار عيّناته وتمثيل أجناسها كان يمكن أن يكون عاملا حاسما في توازن الدّرس البلاغيّ وتكافئه لو أنّ البلاغيّين من بعده أخذوا ملامح ذلك التّوازن بعين الاعتبار فوصلوا بين تلك المكوّنات الأدبيّة ومحركاتها وطرائق الجاحظ الثريّة المتنوّعة في تنزيلها وتوظيفها من ناحية وما يتحكّم في الخيوط الناظمة لتفكيره البياني من حيث غاياته ومراميه من جهة أخرى.

وإذا كان الجاحظ قد جمع في «**البيان والتبيين**» بين وظائف التّمثّل بالأدب وفيه سواء في المقامات الخطابيّة على وجه الخصوص أو في مقامات الكتابة والترسّل أيضاً وبين وظائف الاستشهاد التي بدأت تتمحّض لأغراض البيان والبلاغة شيئًا فشيئا عبر تاريخ الفكر البلاغيّ —والفرق بين القبيلين واضح– في جميع سياقات التنزيل وأطر الاستحضار، فإنّ البلاغيّين من بعده لم يستغلوا من تلك الآليّات جميعاً إلاّ ما صار يعدّ **متمحّضا لتقنيات الاستشهاد في البلاغة بالمعنى الفنّيّ والجماليّ وخالصا للشروط التي بفضلها يتحقّق جمال النصّ ويتجلى رونق العبارة وهذا وجه آخر من وجوه الانحسار**:

ولّما كانت جهود الجاحظ تنتمي إلى طور التأسيس فقد كانت المسائل البلاغيّة وما يرتبط بها من رؤوس الأفكار وبذور المفاهيم تبدو أقرب إلى بداية الاختمار والتشكّل منها إلى صرامة الضبط ودقّة التحديد، ولذلك لم يكن جهاز التعريفات والمفاهيم المتعلّق بالبلاغة في صلتها بكلّ من البيان والفصاحة على درجة من التدقيق إذ قد تتطوّر المباحث وتدقّ المسائل وتتفرّع القضايا وتبقى بعض التعريفات والمفاهيم ملازمة لوضعها من التداخل والالتباس ؛ بيد أنّ كتاب «**البيان والتبيين**» كان ولا يزال يضطلع بدور همزة الوصل ويوفّر وثيقة

أساسيّة وعمادا لروّاد البلاغة ويمثّل جسرا تمرّ منه المفاهيم والتعريفات وتعبره أمّهات الأفكار تماماً مثلما مرت منه مختارات الأدب وعيّناته مشفوعة بتعليقاتها ومُرفَقة بخطراتها لتستقرّ نماذجها في كتب البلاغة ويتسع نطاق تحليلاتها في زمن لاحق، ولم يكن "ما استقرّ عند الجاحظ وما مثّل منطلقا وأسّا بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة [إلاّ] ثمرة فحص لجهاز فكريّ قائم ومتراكم من حصيلة الرُّؤى والتجارب يمكن التماس منابته وأصوله إمّا عند أصحاب الاعتزال وعلم الكلام من أصحاب الجاحظ أو من أهل الفرق والنِّحَل من غير المعتزلة وإمّا عند جمهور الرّواة واللغويّين ممّن بدأت تظهر في أوساطهم بوادر النّظر في شؤون البيان والفصاحة والبلاغة ممّا له صلة بالشعر والخطابة أو ممّا له علاقة بالمسائل اللغويّة عموماً وإمّا عند أفراد معدودين من العرب والعجم سويّا" (م. بن عيّاد II 2006: 33 + الهامشان 126 + 128: 81).

ولا تسعفنا مصنّفات الجاحظ بالتمييز بين **البيان والبلاغة** ولا بين **البيان والفصاحة** تمييزا واضحا جليّا فالمعطيات متراكمة والمفاهيم متعاظلة والحدود متماسّة وإنّما تصبّ هذه المصطلحات ومفاهيمها جميعاً في غرض واحد هو «الفهم والإفهام» (**البيان والتبيين** I: 76) وتلتقي كلّها في مستوى الشروط التي بها يتحقّق التفاهم ويستقيم التخاطب ومن دونها يتعطّل التواصل.

وبناء على استقراء معطيات كثيرة واردة في كلّ من «**البيان والتّبيين**» و«**الحيوان**» نزعت بعض الدّراسات المعاصرة إلى ترجيع ما يفيد بـ"أنّ أغلب التعريفات الواردة للبلاغة في كتاب «**البيان والتبيين**» منسوبة إلى الأعاجم" (م ص بنّاني 1986: 186)، بيد أنّنا على نسبة يقين من أنّ **الفصاحة عنده إنّما هي شرط ضروريّ لإحراز البيان** بحيث لا مجال إلى الحديث عن أركان البيان ودعائمه من غير أن تتحقق فيه **شروط الفصاحة ولعلّ في ذلك الرّأي السالف الذكر نصيبا من الصحّة وحظًا من الصّواب** لأنّ الموضوع الأصلي الذي يدور حوله كتاب «**البيان والتّبيين**» إنّما **هو البيان والإفهام من وجه والتبيّن والنّظم من وجه ثان وهما حلقتان متراصّتان في مسلك التّواصل ووجهان متماسكان في مجرى التخاطب** ومن ثمّ يغدو الجهاز كلّه ممّا تركّب من جماع البلاغة ومن الفصاحة والذّلاقة في خدمة ذلك المسار "وقد ورد لفظ البيان في القرآن الكريم بمعنى مجرّد القدرة على استعمال اللغة أي بمعنى **الملكة المركّبة في طبع الإنسان** إذ يقول تعالى: ﴿خَلَقَ الْإنسان ٥ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ {الرحمان 55: 3–4} وورد اللفظ نفسه في الحديث النبويّ بمعنى إظهار هذه القدرة إذ يقول

الرسول[1]: «إنّ من البيان لسحرا»" (ت. حسان: **المصطلح البلاغيّ**: 30) على أنّ ما يستفاد من قول الرسول قد يتجاوز مجرّد إظهار هذه القدرة إذ هو يركز على تحويلها إمّا إلى طاقة جماليّة تأسر الألباب وتأخذ بمجامع القلوب وإمّا إلى التأثير في نفوس المبيَّنِ لهم تأثيراً كبيراً يشبه مفعول السّحر.

والجاحظ نفسه "لا يقفُ عند حدود إظهار القُدرة وإنّما يوحي محتوى الكتاب بأنّه يَقْصد إحسان هذا والبراعة فيه" (م ن) ويرجّح تمام حسام أنّ الجاحظ لم يقصد أن يجعل لفظَ «البيان» مصطلحا ولا أن يُدخله في فروع العلم، وإنّما كان في نظره قسيما للفظ التبيين إذ جعل البيان معنى عامّا وجعل التّبيين هو نتيجة الجهد الفنّيّ للإنسان "وكأنّ التّبيين أولى بإيصال المعنى إلى السّامع أو جعله في متناوله.. أمّا البيان فيضع في حسبانه المتكلّم دون السّامع لأنّ المتكلّم يبيّن والسّامع يتبيّن" (م ن).

ومن ناحية أخرى فبالرّغم من كون الجاحظ قد أورد كثيراً من تعريفات البلاغة —كما وضّحنا– فإنّه لم يخصّها بتعريف خاصّ به وإنّما "اكتفى بأن اختار قولاً أعجبه يقول: «وقال بعضهم —وهو من أحسن **ما اجتبيناه ودوّناه**– لا يكون الكلام **يستحقّ اسم البلاغة** حتّى يسابق معناه لفظه ولفظُه معناه فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»" (**البيان والتبيين** I: 115) (أ. مطلوب 1972: 44). ولعلّ ما يفسّر ميل الجاحظ إلى هذا التعريف واجتباءه له على وجه التخصيص هو قيامه على معادلة دقيقة طرفاها اللفظ والمعنى من جهة وما بينهما من تناسب وتراجع ورهانها بين المبلّغ والمبلَّغ إليه بحيث لا يستأثر اللفظ بسمع السّامع فلا يبقى منه للمعنى شيء في قلبه ولا يستأثر المعنى بقلبه فلا يبقى منه للفظ في سمعه شيء. ثمّ نجد الجاحظ "في كلّ ما ذكر لا يضع بين الفصاحة والبلاغة حدّا فاصلا فكثيرا ما تأتيان مترادفتين وهما عنده البيان بمعناه الواسع قبل أن يقيّده اللاّحقون" (م ن) وقد آلت المقارنة بين البلاغة والفصاحة عند أبي هلال العسكريّ إلى الوقوع في شقين أحدُهما يبرز من خلاله وجه الاختلاف بينهما والثّاني يكرّس من خلاله أنّهما "ترجعان إلى معنى واحد وإن اختلف أصلاهما لأنّ كلّ واحد منهما إنّما هو **الإبانة عن المعنى والإظهار له**" (**الصّناعتين**) أمّا في خصوص وجه الاختلاف فلئن كان صاحب الصناعتين قد ركّز في الفصاحة على جهة "تمام آلة البيان فهي مقصورة على اللّفظ لأنّ الآلة تتعلّق باللّفظ دون المعنى" مقابل تركيزه في البلاغة على "إنهاء المعنى إلى القلب فكأنّها مقصورة على المعنى" (م ن) فإنّ فيه من

---

1 الجاحظ، مقدّمة **البخلاء**، ص ص: 6-7.

تكلّف الرّأي تكلّفا واصطناع الأشياء اصطناعا ما لا تحتمله أقوال الجاحظ وآراؤه في ذلك وإنّما هو ناتج في الأكثر عن رغبة في الإبقاء على الحدود الفاصلة بين اللفظ والمعنى لأنّه لا يمكن بحال تصوّر بلاغة مقصورة على المعنى في حال عُزلته، وإذا كانت الفصاحة في جلّ مظاهر حدّها وتعريفها وفي كثير من تطبيقاتها قد توجّهت أكثر ما توجّهت إلى العناية باللفظ وبتمام آلة البيان فإنّ الجرجاني لم يدّخر جهدا في مناقشة الفصاحة والبلاغة والعلاقة بينهما حتّى يتمكن من بناء مسائل الإعجاز البلاغيّ للقرآن الكريم على أسس ودعائم توفر الضّمان وتؤدّي إلى جهة الأمان إذ لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها [من «البلاغة» و«الفصاحة» و«البيان» والبراعة» وكلّ ما شاكل ذلك] ممّا يُفرد فيه اللفظ بالنّعت والصّفة ويُنسَب فيه الفضلُ **والمزيّة إليه دون المعنى** غير وصف الكلام بحُسن الدّلالة وتمامها في ما إذا كانت له دلالة" (**دلائل الإعجاز**: 43) "وهل تجد أحداً يقول: «هذه اللفظة فصيحة إلاّ وهو يعتبر مكانها من النّظم وحُسن ملاءمة معناها لمعنى جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها»" (م ن: 44) وليس يُؤدّي حمل الفصاحة على "تمام آلة اللفظ وقصرها على ذلك إلاّ إلى «الحروف المنظومة» لا إلى «الكلم المنظومة» و«ذلك أنّ «نظم الحروف» هو تواليها في النّطق وليس نظمها بمقتضًى عن معنًى ولا النّاظم بمقتضٍ في ذلك رسْمًا من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لما تحرّاه" (م ن 49) فمَا علاقة البيان بالفصاحة عند الجاحظ وما أثرها في مصنّفات البلاغة والإعجاز نظريًّا وتطبيقيّا ؟

ب. قضيّة الفصاحة و البيان

إنّ البيان والفصاحة عند الجاحظ ينضمّان إلى مفهوم البلاغة وإنجازاتها لتؤلّف ثلاثتها مرتكزا متوازيا ومُنطلقا أساسيّا انبنت عليه بلاغة الأدب في الجملة وانشدّت إليه بلاغة الإعجاز أيضاً، وقد لاحظنا أنّ المنطلقات المبدئيّة والأسس المنهجيّة والإجرائيّة كانت منطلقات سليمة في جملتها منذ الإرهاصات الأولى التي تعود إلى جهود ما قبل الجاحظ بحيث نهضت مقوّمات الجهاز الكبير من البداية على أساس المشروع اللغويّ بمفهومه المتّسع وإجرائه الممتدّ حتّى إذا ارتبطت بلاغة الأدب والإعجاز سويّا بأساس متين من **المشروع البياني الجاحظيّ** من بعض وجوهه لا من جميعها وجدناها تنشدّ بطبعها إلى قرار مكين من الدّرس اللغويّ من حيث **مكوّناته الصوتيّة ومقوّماته الإعرابيّة وأبعاده النّظميّة**، وقد ارتبطت الفصاحة من البداية بمعنى **الظهور والبيان وبالتجلّي بعد الغموض** واقترنت فضائيّا بأهل البادية من الأعراب فكانت

«سرّة البادية» هي «معدن الفصاحة» (**البيان والتبيين** I: 97) وفي الوقت ذاته كان موضع الفصاحة يتنافى وموضع العُجمة" (م ن I: 163) إذ

"متى أخذتَ بيد الشعوبيّ فأدخلته بلاد الأعراب الخُلّص ومعدن الفصاحة التّامة ووقفته على شاعر مُفلق عَلِم أنّ الذي قلته هو الحقّ" (م ن III: 29).

وإذا كان موضع الفصاحة من اللّكنة كموقع الصّواب من الخطإ وكمنزلة الإبانة بالنّسبة إلى الإغلاق والمُعرب بالقياس إلى الملحون فإنّ

"من زعم أنّ البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل لا يمكن أن يكون مُحقّا في زعمه ما دامت تلك المراتب المتفاوتة لا يمكن أن تدخل جميعاً في باب البيان ومن ثمّ كان ينبغي أن يكون البيان شيئًا زائدا على مجرّد الفهم...".

ولمّا كانت الفصاحة تمثّل عند الجاحظ شرطا للبيان لازما بحيث توفّر له الحدّ الأدنى الذي لا يمكن للبيان أن يتدنّى عنه أو يتحقّق من دونه فقد كانت مسائل البيان والفصاحة غالبا ما تبدو متواشجةٍ ومتوالجة في كثير من المواضع وكثيرا ما كان الجاحظ يضع البيان مقابلاً للعيّ والحصر ويضع الفصاحة في مقابل اللّكنة والرّطانة حسب ما ظهر من تواتر ذلك في «**البيان والتّبيين**» وإذ كان الجاحظ عادة ما يدلّ على الفصاحة بكلام الأعراب الخُلّص فقد كانت عيوب النّطق وانحرافاته ترتبط باللّكنة والرّطانة ارتباطاً واضحا شريطة التّمييز بين ضربيْن من مساوئ النّطق ووجوه الخلل فيه حتّى لا تلتبس الأشياء ولا تختلط الأمور، فالضّرب الأوّل من الإخلال راجع إلى أسباب من الاختلاط اللسانيّ والتداخل اللغويّ أو هو عائد في ما استقرّأه أبو عثمان على وجه الدقّة إلى عوامل تتّصل بإقبال الأعاجم من أمم مختلفة على تعلّم العربيّة واستعمالها، فنشأتٍ مظاهر الاختلال تلك من **وجوه التحريف النّطقي ومن لحون الإعراب أيضاً** بسبب افتقار الأعاجم إلى السليقة اللغويّة التي يتوفر عليها أهل اللّغة الأمّ، وأمّا عاهات النطق الطبيعيّة فليست قصرا على الأعاجم وإنّما هي موجودة عند بعض النّاس من غير تفريق بين الشّعوب والأجناس وهي تنقسم بدورها إلى قسمين:

1. فهي إمّا عاهات فيزيولوجيّة موضعيّة ووظيفيّة مرتبطة بجهاز التصويت وسائر مناطقه وحيّزاته ومخارجه فتكون إمّا أصليّة كلثغة واصل بن عطاء أو عارضة بسبب سقوط الثنايا كما حدث لمعاوية بن أبي سفيان.
2. وإمّا متولّدة عن أعراض نفسيّة واختلالات باطنيّة تجعل المتكلّم غير قادر على أنّ يلائم ملاءمة آنية بين كلامه من جهة ووضع المشافهة والمواجهة

من جهة ثانية فيصيبه الحرجُ والتلجلج ويعتريه الحصَرُ والحُبسة ويتملّكه الوجل والإرتاج.

ولّما كان تمام البيان عند الجاحظ من تمام آلته وكان من شروط استيفاء حقّ الكلام من الفصاحة إحكام الأداة والتحكّم في الوسيلة فأوّل ما بادر إليه الجاحظ أنّه حدّد عيوب النّطق الفيزيولوجيّة وغيرها وصنّفها تصنيفات تخضع لاعتبارات مختلفة حتّى يخلّص الخصائص الموحية للبيان من غيرها ويفصل عنها الانحرافات العميقة التي تؤدّي إلى الإخلال بشروط البيان وخصائص الفصاحة **وتُفضي إلى سوء الفهم والإفهام أو إلى انقطاع حبل التّواصل جملة**، وتعدّ هذه الخطوة هامّة من النّاحيتين المنهجيّة والإجرائيّة إذ يكون تحقيق القول في شروط البيان القصوى والتدرّج في مراتبه البلاغيّة مرتهنا بتشخيص عيوب النّطق وعوائق البيان فلا يكون مجال التحديد بالإيجاب مهمّا حتّى ينبني على أساس من مجال التحديد بالسّلب أو ما يعرف بطريقة الخلف عند المناطقة فبات من الحاصل المقرّر تبعاً لذلك أنّ الآلة الخالية من العيوب من شأنها أن تحقّق البيان بصورة أفضل من الآلة التي تشكو من عيوب طبيعيّة أو موضعيّة أصليّة أو طارئة، ولكن ليست كلّ العيوب حال تشخيصها بمعطّلة لمسار البيان ووظائفه جميعاً فلثغة واصل بن عطاء لم تمنعه من أن يكون خطيبا بيّنا بل لعلّه يُعدّ –بالرّغم من عيبه أبين من كثير من الأبيناء ممّن سلم من العيْب" (**البيان والتّبيين** I: 15). (م بن عياد: **ملتقى الأصوات والصّواتم في اللّسان العربيّ**: كلّيّة الآداب بصفاقس: تونس 2007: 164).



الخلفيّات النظريّة
لإنشائيّة الإضحاك في البخلاء

رفيقة بن مراد
أستاذة مساعدة بقسم الفلسفة،
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

ما هي المشروعيّة النظريّة التي تسمح بالحديث عن إنشائيّة في الإضحاك عند الجاحظ ؟ والإنشائيّة هنا على معنى البحث في توفّر شروط إمكانٍ وضع القواعد النظريّة لكتابة الإضحاك، وهل يسع كتاب **البخلاء** تنظيراً من هذا النسق البويتيقي؟ لئن كانت الإجابة المباشرة بالنفي بناء على أنّ الكتاب في «نوادر البخلاء». ولعلّ الأصوب الإقرار بجماليّة في الإضحاك على معنى البحث في توفّر شروط إمكان الضحكيّة عند تلقّي نصّه [...] وما هي حظوظ المضحك (Le risible) كمقولة جماليّة داخل أفق تفكير له أنساقه المعياريّة ؟ فالجاحظ وإن لم يباحث المسألة في شكل نسقيّة فكريّة فإنّ آراءه في الضحك والإضحاك على نهج التنظير وكذلك إنتاجه في الإضحاك على نهج النادرة لا يكاد يخلو منها اثر من آثاره المتنوّعة الطروحات وخاصّة في «**الحيوان**». أمّا في «**البخلاء**» فقد كان أكثر وعياً بـ«الإضحاك» كموضوعة فكريّة قامت بين دفّتي "تعدّد الخطاب وخطاب التعدّد" بعبارة لمحمود المصفار في كتاب منهجيّ يعنى بتبويب الأجناس البلاغيّة المتنوّعة في حكائيّة البخل. (بخلاء الجاحظ بين تعدّد الخطاب وخطاب التعدّد).

لم يباحث الجاحظ مسالة الإضحاك على غرار أبي حيّان التوحيدي (**الإمتاع والمؤانسة**، الليلة 74) من جهة التكوينيّة أو الوظيفيّة وإنّما يبدأ الجاحظ كتاب «**البخلاء**» بإبراز فضائل الإضحاك وكأنّه يتلمس إلى تأسيسيّته مبرّرات على نهج الشرعيّة الدينيّة في البيئة العربيّة الإسلاميّة : "**لفضل خصال الضحك عند العرب** تسمّي أولادها بالضحاك وببسّام وبطلق وطليق وقد ضحك النبيّ ﷺ ومزح وضحك الصالحون وإذا مدحوا قالوا هو ضحوك..." بل يستنكر

في «**الحيوان**» استنكارا كليًّا الطّعن على كتب الظرفاء والملحاء..."[1] ثمّ يعلّل مدار موضوعه كظاهرة بيولوجيّة فينومينولوجيّة في القول:

"لأنّ الضحك أوّل خير يظهر من الصبيّ وبه تطيب نفسه وعليه ينبت شحمه ويكثر دمه الذي هو عليه سروره".

يتلمس الجاحظ تأسيسيّة وجدت صداها مباشرة في «النادرة» كجنس فنونيّ في الإنشائيّة النثريّة باتت نوادر، كان «**البخلاء**» استفزازاً موضوعاتيًّا لها (Un avènement thématique) تمركز لاحقاً موضوعة قائمة الذات (Une thématique) مع «بخيل موليير» و«الأب غوريو» لبلزاك خاصّة. ولسائل أن يسأل لماذا اشتهر هذان العملان عالميًّا وكسد سوق كتاب «**البخلاء**» فتأجّل معناه ؟ هل لا يمكن أن يكون الجاحظ إلاّ مفكّر البيئة العربيّة الإسلاميّة أو هل أنّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة لا يمكن لها أن تكون جزءاً من التراث الإنشائيّ الكونيّ؟

إنّ التوقّف الأبستمولوجيّ في تاريخ الفكر الضاحك –إذا ما اعتبرنا أنّ الإضحاك «إنتاج فكريّ» وعرضنا لبعض العلامات الفكريّة (Des signes) التي كتبت أو ألّفت في الأدب الساخر الضاحك من أرسطوفان إلى المعرّي إلى دانتي إلى موليير إلى شكسبير إلى كلّ الذين جاؤوا من بعدهم في الأدبيّة المنتجة للإضحاك وللروح الساخرة– يؤكّد أنّ للجاحظ إنشاء فيه بعث «للنادرة»، ومن أفلاطون إلى أرسطو إلى التوحيدي إلى كانط إلى نيتشة إلى هيغل إلى برقسون إلى سبونفيل إلى بودلير إلى شوبنهاور إلى كياركيغارد –على أنّ لا نذكر إلاّ هؤلاء– وإلى كلّ الذين فكروا بالمقولات الجماليّة للظرف والفكاهة والسخرية يؤكّد التوقّف الأبستمولوجيّ أيضاً أنّ للجاحظ –وفي هذه السياقات التنظيريّة– انبساطاً معرفيًّا نظريًّا متميّزاً بل لعلّه رائد فيه. بين إنشائيّة الإضحاك وجماليّة تلقّيه أعطى هيقل بعداً براكسولوجيًّا للإضحاك من منظور منطقيّ أخلاقيّ وانتهى إلى إبراز أنّ السخرية والتهكّم هما من جنس التعبير الإنسانيّ عن الذاتيّة والحرّية ولا يمكن تصوّر عمران بشريّ أتيقيّ بدون سخرية أو

1 "ما بال أهل العلم والنظر، وأصحاب الفكر والعبر، وأرباب النحل والعلماء وأهل البصر بمخارج الملل وورثة الأنبياء وأعوان الخلفاء يكتبون كتب الظرفاء والملحاء، وكتب أصحاب المراء، وكتب أصحاب العصبيّة وحمية الجاهليّة؟ أي إنّهم لا يحاسبون أنفسهم ولا يوازنون بين ما عليهم وما لهم ولا يخافون بصفح العلماء ولا لائمة الارباء وشنف الأكفاء ومسنادة الجلساء؟ فهلا أمسكت –يرحمك الله– عن عيبها والطعن عليها وعن المشورة والموعظة وعن تخويف ما في سوء العاقبة إلى أن تبلغ حال العلماء ومراتب الأكفاء؟" الجاحظ، **الحيوان** شرح وتحقيق عبد السلام محمّد هارون، الطبعة الثانية، ص: 25.

تهكّم لما في ذلك من تجاوزٍ لما هو حسّيّ إلى ما هو رمزيّ في الطبيعة البشريّة [...] الجاحظ كان سبّاقاً في هذا الاعتبار:

"فهلا أمسكت —يرحمك الله– عن عيبها والطعن عليها وعن المشورة والموعظة وعن تخويف ما في سوء العاقبة إلى أن تبلغ حال العلماء ومراتب الأكفاء؟".

من هنا نرى أنّ معنى الكتاب، كتاب «**البخلاء**» تأجّل لكن إلى أيّتها من المعاني نشير؟ نحن لا نشير وإنّما الجاحظ يومئ ويوحي في محلّ إجابة: ولك في هذا الكتاب [**البخلاء**] ثلاثة أشياء:

- تبيّن حجّة طريفة
- أو تعرّف حيلة
- أو استفادة عجيبة نادرة»[1]

ثمّ يحيل القارئ على حاله المعرفيّ:

"وسنورد من هذا الشكل عللاً ونورد عليك من احتجاجات الأغبياء حججاً. فإن كنت ممن يستعمل الملالة وتعجّل إليه السآمة كان هذا الباب نشيطاً لقلبك وجماماً لقوّتك [...] وإن كنت صاحب علم وجد وكنت ممرناً موقحا وكنت إلف تفكير وتنفير ودراسة كتب وحلف تبيّن وكان ذلك عادة لك لم يضرّك مكانه من الكتاب وتخطّيه إلى ما هو أولى بك"[2].

هل أنّ ثقافة القرآن هي التي أجّلت المعنى ؟

من المتأكّد الثابت أنّ ثقافة القرآن كانت السقف الروحيّ للجاحظ كمفكّر الثقافة العربيّة الإسلاميّة فما موقفه الحقيقيّ من القرآن؟ بالأمس كانت مداخلة الأستاذ عبدالله الزّرلي «الجاحظ سياسيًّا» أبرز فيها ظروف وملابسات تأسيسيّته النظريّة لإيديولوجيا «خلق القرآن»... لكن ما موقفه الحقيقيّ من القرآن خارج الضغوطات السياسيّة. التضمين في نصّيّته يكاد يكون انتحالاً للقرآن ؟ فما قيمة هذا التضمين وما هي دلالاته؟ أسوق هذا السؤال من خلال آية يذكرها الجاحظ وصادفتها مرّتين في نصّيّته: مرّة في «**البخلاء**» وأخرى في «**البيان والتبيين**» ولعلّه يذكرها في حجاجه في مواضع أخرى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ {محمّد 74: 24}. هذه الإيحاءات التي تشرّع للاستقراء ليس لنا إلاّ أن نباحث كتاب «**البخلاء**» بميل إلى تخطّي المستوى الأوّل إلى ما هو «أولى بنا» وهو مباحثة الخلفيّات النظريّة للفكاهة والإضحاك

---

1 الجاحظ، **البخلاء**، تحقيق ط الحاجري، دار المعارف، ص: 5.

2 الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، ج. 2، ص ص: 5-6.

من زاوية رؤية الجاحظ وسوف نحاول إبراز ذلك من خلال أنموذجين أدبيّين كانت لهما أهمّية قصوى في كتاب **البخلاء**: الطرائف المتنوّعة التي حفل بها الكتاب من جهة والترسّل من جهة أخرى.. وذلك بانتقاء ما يمكن أن يستجيب لمقتضيات طرحنا.

إنّ ما يعرض إليه الجاحظ، حسب تقديرنا، هو «البخيل» لا ماله كما تذهب إلى ذلك العديد من القراءات [...] فمن هو البخيل بتقدير الجاحظ؟ وهنا لا بدّ أن نشير إلى ضرورة التمييز بين البخيل كواقعة إبداع أي كموضوع إبداع والبخيل في الواقع رغم أنّ الشخصيّات البخيلة التي ذكرها الجاحظ «شخصيّات واقعيّة» كما يذهب إلى ذلك الشرّاح مع أنّ ما نتلقّاه نحن اليوم هو «**البخلاء**» كواقعة إبداع وليس وثائق تاريخيّة حول هذا وذاك [...] ولنا من هذه النوادر في البخل أنموذج في الحياد للتعريف بالبخيل في أقصى تجلّياته مفهوميًّا منبّهاً في كلّ مرّة أنّه

"حديث سمعناه على وجه الدهر":

"زعموا أنّ رجلا قد بلغ البخل غايته وصار إماماً وانه كان إذا صار في يده الدرهم خاطبه وناجاه وفداه واستبطاه وكان مما يقول له: «كم من ارض قد قطعت وكم من كيس قد فارقت وكم من خامل رفعت ومن رفيع قد أخملت.. لك عندي أن لا تعرى ولا تضحى [...]» ثمّ يلقيه في كيسه ويقول له «اسكن على اسم الله في مكان لا تهان ولا تذل ولا تزعج منه وانه لم يدخل فيه درهما قط فأخرجه»[1].

وممّا يروى عنه أنّ أهله ألحّوا عليه في شهوة فلم يلبيها فلمّا مات وظنوا أنّهم قد استراحوا منه قدم ابنه فاستولى على ماله وداره ثمّ قال ما كان أدم أبي ؟ فإنّ أكثر الفساد إنّما يكون في الادام قالوا كان يتأدّم بجبنة عنده قال أرونيها فإذا فيها حز كالجدول من اثر مسح اللقمة، قال ما هذه الحفرة؟ قالوا كان لا يقطع الجبن وإنّما كان يمسح على ظهره فيحفر كما تراه قال فهذا: أهلكني وبهذا أقعدني هذا المقعد لو علمت ذلك ما صليت عليه [...] قالوا فأنت ماذا تريد أن تصنع قال: «أضعها من بعيد فأشير إليها باللقمة»".

من خلال هذا القصّ تتنزّل الجبنة بين الذات ولقمتها لا كوجود حسّيّ وإنّما كفكرة بل أكثر من ذلك كماهية تحيل على افتراض وجود الجبنة وهي موجودة... أمّا الابن فإنّه الأفق الميتافيزيقيّ والأنتولوجيّ، بعبارة أخرى هو «البارادیغم» أي المجرّد النظريّ الذي يتجاوز كلّيّة الملموس الاجتماعيّ «الإمامة» فيخرج من كلّ السياقات إلى «الافتراضيّ» (Le virtuel).

1 **البخلاء، مصدر مذكور**، ص: 131.

ويصبح المال وما يمثّله المعطى الماقبليّ في سلم القيم "كمبدأ مطلق تتبناه الذات البخيلة وتفعّله جمعا ومنعا". لذلك قدّم الجاحظ هذا الأنموذج بأنّه «إماماً» إذا صار في يده الدرهم «خاطبه» و«ناجاه»». «الإمامة» و«لمخاطبة» و«المناجاة» مقولات ينحرف بها الجاحظ من السجل الفقهيّ الدينيّ إلى السجل المالي إلى الدرهم في الكيس كمقدس حركيّ دنيويّ لا غيبيّ يتحرك في فضاء أفقي حده الأقصى الكيس كعلامة للتثمير في المال..

"المال فاتن والنفس راغبة والأموال ممنوعة وهي على من منعت حريصة"

فلا حوار ولا من مخاطب للبخيل إلاّ الدرهم... فالدرهم هو الحاضر الفعليّ في المعاملات اليومية حيث يصبح المال القيمة الما فوق موضوعية التي يساس بها الواقع والموطن الروحيّ للامان والاطمئنان في أدبيّات البخيل

"اسكن على اسم الله في مكان لا تهان ولا تذل ولا تزعج منه وانه لم يدخل فيه درهما قطّ فأخرجه".

فالبخيل محكوم بلذّة "الجمع لكن المنع أساساً".

وهذا السجل الدينيّ يستهدفه الجاحظ في موضع آخر يشكّل مطلق المدينة، فعندما نسائل من هم أصحاب «المنع والجمع» ؟ أو من هم «بخلاء» الجاحظ بما أنّ البخيل ليس مفردا وإنّما هو حلف «بخلاء»، يتجلى لنا أنّ البخيل مفرد بالمفهوم والجوهر ولكنّه متعدد في المحمولات التي تتنوّع في الإنشائيّة إذ يقدّمهم الجاحظ على هذا النحو الوصفي السردي:

"إنّما نحكي عن البخلاء الذين جمعوا بين البخل واليسر وبين خصب البلاد وعيش أهل الجدب"[1]

مع أنّ البخيل لا يمكن أن يعيش بمعزل عن علاقات العمل وسكن الجوار وهي في ذات الحين علاقات اجتماعيّة تراتبيّة-تفاضلية، بما فيها الأسرية، يمقتها البخيل:

"وصبي جشع، وأمة لكعاء زوجة خرقاء [...] وليس من أصل الأدب أن يستوي في نفس المأكول وغريب المشروب وثمين الملبس وخطير المركوب والناعم في كلّ فنّ واللباب من شيء التابع والمتبوع والسيد والمسود..."[2].

في منطق البخيل، كلّ شيء يشكّل عائقا للجمع وتنمية المال بما في ذلك البنون "زينة الحياة الدنيا" إذ

---

1 **البخلاء**، ص: 122.

2 **المصدر نفسه**، ص ص: 10-11.

"قيل لشيخ من أهل البصرة لماذا لا ينمي لك مال ؟ قال: لأنّي اتّخذت العيال قبل المال واتّخذت الناس المال قبل العيال، فإمّا المال أو العيال فأمّا الجمع بينهما كامة كبرى وخسارة فادحة ما دام العيال سوس للمال". حدّث ابن خالويه المكدي ابنه قائلاً: "فلولا أنّي دخلت من كلّ باب وجريت مع كلّ ريح لما أمكنني ما أخلفه لك ولا حفظ ما حسبته عليك" أمّا ابن التوأم فإنّه يعدد أبواب طلب المال "فطلبت بالعز وطلبت بالذل وطلبت بالوفاء وطلبت بالغدر وطلبت بالنسك كما طلبت بالفتك وطلبت بالكذب وطلبت بالبذاء وطلبت بالملق فلم أترك حيلة ورقية حتّى طلبت بالكفر بالله كما طلبت بالإيمان"[1].

البخيل لم يقمع ميوله الذاتيّة فقط بل فقّر ارتباطاته الاجتماعيّة إذ في فعل جمع المال يستعمل كلّ الوسائل المرذولة والمحمودّة، أمّا في حفظه فهو القبلة: «مناجاة» وجهاد في سبيله.

الكتاب إذن **في البخيل وفي تمثّله للمال والتثمير فيه** وليس في الإصلاح الاجتماعيّ ولا في ما كان من انقلاب خصائل الناس ومكارمهم إلى سيئات بفعل المال... فهذه قراءة لا تلزم –حسب تقديري– إلاّ الذات المتلقية والقارئة من وجهة نظرها:

"وحين نعرف أنّ مجال بحثنا هو الصراع الاجتماعيّ في عصر الجاحظ من خلال كتاب **البخلاء** ندرك أنّه لم يبق لنا من هذا العصر ومن صراعاته المادية حول المال التي اندلعت بين البخلاء وخصومهم إلاّ شيء واحد محسوس وعيني هو الكتاب وحده وما عدا ذلك من النشاطات الاقتصاديّة والصراعات الاجتماعيّة لا يمكن أن نتمثّله إلاّ في شكل تصورات مجردة وبواسطة كلام مكتوب هو «**البخلاء**».

المال من "زينة الحياة الدنيا" تلك التي إياك أن "تنسى نصيبك منها" وهو محمود لذاته له الاسماء الحسنى... يقول احد البخلاء: "المال زاهر نافع مكرم معز" علماً وان الجاحظ تحرك في أفق النصّ الدينيّ تضمينا ومعنى وسياقا ومنهجا فهل سيتجنى على الآي القرآنيّ القائل ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حبّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾؟ {آل عمران 3: 14} جناية مضاعفة على الأصل القرآنيّ وعلى الجاحظ وبخيله لأنّ كتاب الجاحظ ليس في المال وإنّما في المال وفي رجاله وخصومهم من الشعراء والنساك. ليس الجاحظ ذلك «الداعية إلى الأخلاق» –كما يؤكّد الباحث– ولم يخرج عن سياقه كوفيّ لذلك الباحث

1 **البخلاء**، ص: 190.

الدقاق الذي ينتبه إلى «عين الحية» في صفائها ولا يكون له من جلائها في الدهماء: ثبت الجاحظ البخيل عبر صور بطيئة قد تكون الأسلوبية القصصية للنوادر شكّلت معمّى برّز البنيــــة دون –عين النسر الدقاق– صاحبها وصائغها ومؤلفها أبو عثمان الجاحظ.

"اجتمع ناس في المسجد ممّن ينتحل الاقتصاد في النفقة والتثمير في المال من أصحاب الجمع والمنع وقد كان هذا المذهب صار عندهم كالنسب الذي يجمع على التحابب وكالحلف الذي يجمع على التناصر وكانوا إذا التقوا في حلقتهم تذاكروا هذا الباب وتطارحوه أو تدارسوه التماسا لفائدته واستمتاعا بذكره"[1].

وأنموذج هؤلاء الناس «أهل البصرة من المسجديين».

يبسط هذا النصّ انحرافا ثانياً بالمكان إذ تسحب القدسية عن «المسجد» ليصبح فضاء فدراليا متنوّعا بنقاشات مختلفة كلّ فيها يعزز دينه كـ«حلف يجمع على التناصر» ويستحضر من يغيب وخاصّة النساء في الاستنصار للبخيل ولزاوية رؤاه: «مريم الصنّاع» و«معاذة العنبرية» شكّلتا في أدبيّة النادرة محاور اهتمام «المسجديين» لا من جهة العلاقات العاطفية كما عودتنا الأدبيّة العربيّة وإنّما من جهة الفعالية المنطقيّة لروح البخيل ولأخلاقيّات التعصّب إلى المذهب:

الأولى مريم الصنّاع ورد ذكرها يوم موتها فتقبّل منها وصلّي عليها لا لسبب إلاّ لأنّها لم تدرك من المعنى إلاّ نصفه إذ كانت صاحبة «جمع» ولم تكن **صاحبة منع** إذ أنفقت ما جمعته لتزويج ابنتها لذلك عقبت حكايتها في كتاب **البخلاء** بطرادة كاملة حول أهمّية الجمع ...

أمّا «معاذة العنبرية» فلم يتقبّل منها في حلف البخلاء وعوتب الذي جاء بخبرها على إسرافه في هدر الوقت في أخبار التّقاة والمصلحين بمرجعيّات ليست من اهتمام تلك الشريحة من المسجديين الذين عقد ودهم على العقيدة في المال وحده... فكيف له أن يواري سواة قضيتان؟: «الأضحية» إذ أهداها ابن عمّ لها أضحية و«الدم»، هدر في مستوى الهدية وهدر في مستوى الأضحية في حدّ ذاتها. في ما يتعلّق بقضيّة «الدم» يتضح أنّ البخيل لا تهمه من قضيّة الدم إلاّ الدم الذي يجري في عروق معاذة إذ تبيّن أنّه دم من فصيلة

"تحسن الظنّ بالله"

---

1 **البخلاء**، ص: 29.

—بعبارة من جدل الجاحظ— لذلك لم يتقبل منها لأنّها وقعت في إحراج عقديّ في تدبر مسالة الدم

"بقي علينا الآن الانتفاع بالدم، وقد علمت أنّ الله عزّ وجل لم يحرم من الدم المسفوح إلاّ أكله وشربه وأنّ له مواضع يجوز فيها ولا يمنع منها، وإذا **أنا لم أقع على علم ذلك**، حتّى يوضع موضع الانتفاع به صار كيّة في قلبي وقذى في عيني وهما لا يزال يعاودني"

وهنا:

"قبض احد الأشحاء من السامعين قبضة من حصى ثمّ ضرب بها الأرض ثمّ قال: لا تعلم أنّك من المسرفين حتّى تسمع بأخبار الصالحين"

والصالحون من قبيل معاذة وابن عمها الذي أهداها «أضحية». الشخصيّات النسائية كادت أن تكون الوجه المؤنث للشخصيّة المحورية —البخيل— لولا أنّ الجاحظ وظّفها ليميز بين شخص المصلحين الذين يتقنون التدبير والتصرّف وشخص البخيل، فمريم الصنّاع امرأة حاذقة «وصولية» ليس إلاّ إذ هي أنموذج للجمع دون المنع، أنفقت ما ادخرته حتّى تجمّل موقع ابنتها في عيون الأنساب أمّا البخيل فنمط آخر... لا تمثّل المرأة مجرّد طرف في محور البخيل بل هي طرف في الحوار الفكريّ عموماً نزلها الجاحظ في سياق العمليّة الحديثة لبناء الشخصيّة وأشكال صراعها في تكاملها في علاقتها بمحيطها. فهي في أدب المحكى وجه المرأة الصالحة والمتصرفة في شؤون بيتها، ولا يفيد أنموذجها إفادة في أخلاقيّة البخيل إذ هو يقطع مع العمل الصالح ومع الدين ومع طقوسه: «الأضحية/ الدم».

صورة ايجابية للمرأة في إنشائيّة الجاحظ لكنّها لا تفي بأنموذج «حزب البخيل»، مريم الصنّاع هي صورة للتعلّق بالحياة وتجاوز حال الفاقة والخصاصة عبر نقلة نوعية أساسها حسن التدبير لا غير.

شخصيّة البخيل شخصيّة تفيض بأصل مدلولها جوهريّا، البخيل يقدّم متصوّر جديد للإيمان: «مناجاة المليم» وفي ذلك نقد لتصور لإيمان يمثّله الشاعر والمتديّن أمّا البخيل فإنّه شخصيّة واضحة. أنّ ما يتغير هو منطق الإيمان فالبخلاء «هم جماعة من المسجديين» ومن هنا انحراف بالمكان أيضاً، فبالنسبة للجاحظ،

"صومعة المؤمن بيته".

فالبخلاء لا يغامرون برهاناتهم بل يطمئنون إليها فيحتلون بذلك مركز الفعل في نصّيّة الجاحظ لأنّ المال في تصوّر البخيل هو قطب ومدار ورفض للمساواة بين البشر لأنّ في ذلك إخلالا بمصالح البخلاء..

في سؤال: من هم بخلاء الجاحظ؟ ترجيع موضعي يستهدف مطلق المدينة: «المسجد» فهم طرف وزاوية رؤية وحساسية تعمر المكان وتنظر وتستحضر من هو «مغيب» من المكان ولكنّه يسند حلفهم ويقويه: «النساء» و«مريم الصنّاع» و«معاذة العنبرية» أنموذجا.

البخيل إذن علامة سيميائيّة لها وظيفة تحيل على بنى اجتماعيّة وتركيبات ذهنيّة ونفسية كان فيها البخيل انعكاسا لمتغير الواقع. وظيفة مضمونيه موازية للوظيفة الإنشائيّة بكيانات مستقبليّة تتشوف إلى المطلق الوجودي هو مطلق المال.

فإنّ ما يتغير —حسب تقديرنا– مع كتاب **البخلاء** هو مفهوم «المقدّس» إذ بالبخيل استهدف الجاحظ بنية كاملة تحركت في فضاء عمودي فيه تمتين لعلاقة الفرد بالخالق كان «المسجد» و«الصلاة» و«العطاء» هي من املاءات النصّ المرجعيّ الدينيّ... تتحطم كلّ هذه الأطر المرجعيّة في منطق الإناسة الماليّة حيث يحدّد البخيل من "يصلى عليه" ومن "لا يصلى عليه" إذ قال الابن في نادرة «الجبنة واللقمة» لو علمت أنّه كان يجرف الجبنة باللقمة "ما صليت عليه" ثمّ تحرك الحلف للصلاة والمشي في جنازة «مريم الصنّاع» تعزية لزوجها... فتتحوّل الصلاة كذالك من السجل الفقهيّ إلى السجل الاستراتيجيّ كقيمة تمتن التحزب والتشيع والتحالف ويصبح الدين ضامنا حجاجيّا أداتيا تسويغيا كان المعرّي والتوحيدي والجاحظ وابن خلدون من أكبر مسوغيه في الإنشائيّة التي تحركت في أفق ثقافة القرآن.

فعل الإضحاك عند الجاحظ فعل المقدّمة لحرّية الرأي والتعبير ساخرا من هذا وذاك وبالأساس من الخطابي والشّاعر على لسان البخيل والذي استهدفهم في الرسائل الموظّفة في كتاب «**البخلاء**» وخاصّة في رسالة **ردّ ابن التوأم الثقفي على رسالة أبي العاص الثقفي** الذي لامه على تنكره لقيم الكرم وتحوّله من الكرم إلى البخل واعتزاله لقيم القبيلة عاتبا عليه تأثره الطارئ بأيمة البخل الذين يجلس إليهم ويسمع عنهم بعد أن كان "يستثقلهم ويسرف في ذمهم".

يردّ إذن ابن التوأم قائلاً: "إنّ التربّح والتكسّب والاستئكال بالخديعة والدعم الخبيثة فاشية غالبة ومستفيضة ظاهرة على أنّ كثيراً ممّن يضاف اليوم

إلى النزاه والتكرّم وإلى الصيانة والتوقّي ليأخذ من ذلك بنصيب وافر وبمدّ واف فما ظنّك بدهماء الناس وبجمهورهم؟ بل ما ظنّك **بالشعراء والخطباء** الذين إنّما تعلّموا المنطق **لصناعة التكسّب** وهؤلاء قوم بودّهم أنّ أرباب الأمّة قد جازوا حدّ السلامة إلى الغفلة حتّى لا يكون للأمّة حارس ولا دونها مانع فاحذرهم ولا تنظر إلى بزّة أحدهم فإنّ المسكين أقنع منه ولا تنظر إلى مركبه فإنّ السائل أعفّ منه واعلم أنّه في مسك مسكين وإن كان في ثياب جياد وروحه روح نذل وإن كان في جرم ملك **وكلّهم** وإن اختلفت وجوه مساءلتهم واختلفت أقدار مطالبهم ألا ترى أنّ الشعر لمّا كسد أفحم أهله ؟ دعني ممّا لا نراه إلاّ في الأشعار المتكلّفة والأخبار المولّدة والكتب الموضوعة فقد قال بعض أهل زماننا "**ذهبت المكارم إلاّ من الكتب**"... في هذا الردّ انحراف آخر وتهجّم على مؤسّسة الشعر وأهمّيتها في الثقافة العربيّة الإسلاميّة إلى درجة القدح والسباب بما يقوّض منظومة بحالها... وقد كان الجاحظ عرض لهذه المسألة باطّراد وافر في مقدّمة كتاب «**الحيوان**» كما أشار إلى ذلك البارحة الأستاذ حمّادي صمّود... أمّا في ما يخصّ الخطباء فقد اختزل القول فيهم في حكمتين من الذاكرة الثقافيّة "صومعة المؤمن بيته" و"العزلة عبادة".

بهذا نرى الكيفيّات الأسلوبية المتنوّعة التي لاعب بها الجاحظ كرائد فكر الخبر بين الصادق والكاذب من أخبار البخلاء في هذا الكتاب وكيفيّات فعل الماصدق (Le Vraisemblable) فعله فكان سبّاقاً على موليير وعلى لبرويار في ملاحظة الطبائع لرسم الأنموذج كعلامة حمّالة لدلالة فكريّة مرجعيّة. يقول محمود المصفار: "إنّ كتب الجاحظ عامّة وكتاب **البخلاء** خاصّة من أهمّ الآثار الأدبيّة الخالدة في أدبنا العربيّ [...] لأنّ الجاحظ –في ما يلوح لنا– إنّما كان يمارس الكتابة ممارسة فنية في كلّ قصّة من قصصه أو في كلّ نادرة من نوادره بعيدا عن مجرّد المراكمة".

وحتّى نبقى على ضحك من هذا الأثر الثري بالمعاني وباستتباعاتها النظريّة القيمية والحضاريّة ما كان من مصادفتي للجاحظ وهو يقدّم نفسه معرفيًّا: "وأنا استطرف أمرين استطرافا شديدا: احدهما استماع حديث الأعراب والأمر الآخر: احتجاج متنازعين في الكلام وهما لا يحسنان منه شيئًا، فإنهما يثيران من غريب الطيب (الهزل والفكاهة) ما يضحك كلّ ثكلان وإن تشدّد وكلّ غضبان وإن أحرقه لهيب الغضب ولو أنّ ذلك لا يحلّ باب الضحك والسرور والبطالة والتشاغل ما يجوز في كلّ فنّ"[1].

---

1 الجاحظ، **الحيوان**، ......

من هما طرفا النزاع في حديث الأعراب؟ أمّا البخيل فثابتة من ثوابت النادرة وأمّا الطرف الثاني فهو متنوّع وهو المناوئ للبخيل أو المنحاز إليه: العيال، الشاعر والناسك والمفكر، هؤلاء سكنوا النادرة ومثّلوا ثقافة المكان بحرب المواقع والمناصب من أجل احتكار القيمة والمعنى في وحدة المكان الذي فتح له الجاحظ آفاقا عمليّة معيشية...

في الاستطراف هذا، لعبة إبليسيّة جاحظيّة مدارها الفكريّ «الإيمان والعقيدة»: لعبة إبليسيّة نتمثّل الشيطان إذ قال لإنسان اكفر ﴿فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ {الحشر 59: 16}[1] لعبة إبليسيّة من موقعه الفكريّ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ {محمّد 74: 24}؟" ثمّ من جهة موضوعاته وأهمّها البيان بالإضحاك كأداة وبالقصّ الضاحك كتعلّة لغرض هدم مؤسّسات هي بنى مجتمعيّة استنفذت شروط إمكان قيامها بالنسبة للجاحظ في شخص الشاعر والناسك أساساً من جهة مقدّماتهم التي تآكلت وعصفت بها احائية جديدة تمسّكت بدورها بالمسجد بإمكان السجود للمال وهذا أكبر انقلاب يمكن أن ينال من بنية المقدّس والحضور القدسيّ في بنية العقل العربيّ الإسلاميّ آنذاك. افرغ الأحاديث من مضامينها الوعظيّة وحوّلها لخدمة وظيفة قصصيّة جماليّة يعتمل فيها إنشائيّة مضاعفة النصّ ولذّته من جهة والنصّ والرغبة فيه وهي مضامين تطغى عليها المضامين التأمّليّة الفلسفيّة الفكريّة المتنوّعة.

أسلوبيًّا زاوجت الإنشائيّة الضاحكة بين الاستعارة والتلاعب باللفظ ذلك أنّه لما أتى إلى منزل صديق له كان الجاحظ طرفاً في تجربة الإضحاك إذ حدّث:

"... فطرقت الباب فخرجت لي جارية سنديّة فقلت لها قولي لسيّدك الجاحظ بالباب فقالت «أقول الجاحد بالباب» «لا بل قولي الحدقي بالباب» فقالت أقول «الحلقي بالباب» فقلت لها لا تقولي شيئًا وانصرفت.."

وقبل لن أترك لكم عذوبة التعليق على هذا التلاعب اللفظيّ الهادف لما كان من الانتساب إلى الحدقة في جحوظ عينها وكرمز المتبصّر الدقاق والفطنة

---

1 انظر كذلك {ص 38: 73-83} ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كلّهم أَجْمَعُونَ ٥ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ ٥ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ٥ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ٥ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ٥ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ٥ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ٥ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ٥ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ٥ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ٥ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾.

في الحضارة الغربيّة كان هيقل وظّفها بلاغيًّا وفي استعارة لتحديد الفلسفة "الفلسفة كطائر منيرفا تأتي متأخّرة في المساء" ومنيرفا هي إلهة الذكاء [...] هذا الطائر نتطيّر منه في الحضارة العربيّة الإسلاميّة كنذير شؤم [...] أمّا «الحلقي» فهو عضال يمسك بالحلق بوعي الخنق [...] ومن أكثر من الجاحظ حنقا للآخر في لعبته الإبليسيّة [...] نسوق هذا الكلام في دعوة منه إلى «تدبّر القرآن» فالجاحظ يقصد إلى الجدل قصداً ليطارح التنوّع والاختلاف في الذوات وكان من أهمّ مشاريعه الذي لم تثمر كما أثمر في المال موضوع «**الجبان**» الذي أعلن عنه ولم نر له أثرا يقول الجاحظ:

> "ومضيت أنا وأبو إسحاق النظام وعمرو ابن نهيوي نريد الحديث في **الجبان** ونناظر في شيء من الكلام فطال بنا الحديث وجرينا في ضروب من الكلام".

ولعلّ الحديث في المال أسهل من الحديث في الجبان فا لموضوع واعد وطريف وأكثر مباشرة لمن يدرك على غرار بودلير أنّ الإضحاك إبليسيّ (Le rire est diabolique) يحيل إلى الإنسان في رفعته كما في شقائقه وما الشقيّ الشقيّ إلاّ شقيّ الفهم..." أو استفادة عجيبة نادرة".

وإنّ الآثار الإبداعيّة الراقية والخالدة هي التي جاءت من باب الكوميديا لأنّ فيها انفتاحا على الإناسة بالإضحاك... في الإضحاك هناك بعد تواصليّ يؤسّس للإنسان وللإناسة في بعدها الأتيقيّ.. إذ يرى سبونفيل أنّ "الإضحاك يناقض القيام للصلاة، فكانت من أعمق الأعمال الدراميّة اليوم عمل أمبرتو أكّو في «اسم الزهرة» حيث يثبت أمبرتو أكّو روائيًّا كيفيّات ملاحقة الجزء الثاني من كتاب «**الشعر**» لأرسطو في الكوميديا والذي يبقى مفقوداً...

لعلّ التركيز على كتاب «**البخلاء**» في هذا الإطار يعود إلى أنّه من كتاباته الأخيرة قارب فيه الجاحظ باب الإضحاك بصفة مباشرة وواعية كجنس أدبيّ إنشائيّ. فهل يفسّر جانب الإضحاك كلّ تلك الأزمة العميقة التي يمرّ بها مجتمع الجاحظ آنذاك كما يذهب إلى ذلك العديد من الشرّاح؟ ألا يعني أزمة مجتمع الجاحظ أزمة المجتمعات الإنسانيّة كلّها إذا ما عدنا إلى كلّ الذين انتهجوا أسلوبيّة الإضحاك في الإنشائيّات الدراميّة الكونيّة؟ الثروة والهيمنة والقوّة كلّها مسمّيات لقوّة واحدة هي قوّة المال. السوق الماليّة اليوم هي الواقعة الخافضة الرافعة والتي ترفع إليها العيون كلّ يوم وهي كذلك المفهوم الذي يجري تداوله لا على ألسنة الطير والسوائم بل على ألسنة الإناسة كقيمة؟ ألا يمكن استقراء هذه النصوص في حدّ ذاتها خارج أطر أدب الأزمات الذي علّمنا علم التاريخ ترويض هزّاته؟ فلا يكاد يخلو كتاب في استقراء أدب الجاحظ الضاحك من مقدّمة تاريخيّة مملّة تكاد تجتمع حول

مفهوم الأزمة وانخرام القيم في عصر الجاحظ. أما آن الأوان أن تستقرأ النصّيّة الأدبيّة في حدّ ذاتها من جهة أسلوبيّة الموضوعات خاصّة أنّ النصّيّة الجاحظيّة نصّيّة ثريّة ومتنوّعة وتحتاج إلى تصانيف معرفيّة كما قد ورد هذا الصباح في مداخلة الأستاذ عبد الحميد الفهري وكذلك الأمر من جهة أسلوبيّة المباني أو الشكل بما أنّه من البنية الدراميّة للنادرة في «**البخلاء**» إلى العلامة الإنشائيّة المتنوّعة في مواضع أخرى مناحي أسلوبيّة اختزلت كلّها في أقوال الشرّاح بـ«منزع عقليّ» عند الجاحظ وكان المنزع العقليّ يحيد عن المنزع الأدبيّ الإنشائيّ وموضوعه. فقد أقرّت فلسفات الفنون القديمة والمعاصرة وخاصّة منذ هيقل أنّ الفنون إنّما هي إنتاجات فكريّة عقليّة تتحدّد كواقعة إبداع بفعل إدراك الفعل الإنشائيّ تمامه. والفعل الإنشائيّ يتوزّع حسب المسارات المتنوّعة للتعبيريّة الفنونيّة بما هي قوليّة وتشكيليّة ودراميّة وكوريغرافيّة إلى غيرها من جودة استعدادات «أهل الفنون» حسب عبارة لأرسطو[1] أو «أهل الاعتياد والدربة»[2] بعبارة الجاحظ – العقيدة في الذات في مجتمع حركيّ لا بدّ له أن يستمرّ فذلك "من عزم الأمور". فكان في أنموذج معاذة ومريم الصنّاع تجلّ لمن يؤمن الدورة الاقتصاديّة بتدبير فيه استقلاليّة ماليّة ومعنويّة خارج أطر «الشرف» ومبدأ "الرجال قوّامون على النساء"...

الإنشائيّة الجاحظيّة متنوّعة فتكتمل بكتاب «**البيان والتبيين**» ككتاب في قواعد المنهج والذي اعتمل كعلامة سيميائيّة بخلفيّة نظريّة حكمت هذه المدوّنة حتّى لا نقول وجّهتها: فالبيان عنده "يحتاج إلى سياسة وإلى ترتيب ورياضة وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة وإلى سهولة المخرج وإلى جهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن". وهي شروط توفّرت إمكاناتها في «**البخلاء**» فحقّق الفنونيّة و«لذّة النصّ».

في «**البخلاء**» يبقى الجاحظ أكثر إيحاء لأنّ مادّة الأثر تفتح على الاستقراء والتأويل مبرزاً في كلّ ذلك أنّ فهم الإضحاك يقتضي إدراكا ذهنيًّا أعلى وثقافة مميّزة ثمّ الشاطرة الراقية لفعل الضحك كانفعال فاتح يقتضي المشاركة... أكّد الجاحظ على أهمّية التواصل عبر الإضحاك فكان آخر من يضحك الضحك كلّه لانعدام الرفيق في تجربة إضحاكه:

"وإن جئت به ولم أحذرك منه ولم أذكرك كلّ ما عليك فيه قلت: لم يشفق عليّ ولم ينصح فقد برئت إليك من الأمرين جميعاً. فإن شئت فأكلة وموتة وإن

1 أرسطو **الميتافيزيقا**، الكتاب الأوّل......

2 الجاحظ، **البيان والتبيين**، الكتاب الثاني، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، ص: 13

شئت فبعض الاحتمال ونوم على سلامة. فما ضحكت كضحكي تلك الليلة ولقد أكلته جميعاً فما هضمه إلاّ الضحك والنشاط والسرور في ما أظنّ **ولو كان معي من يفهم طيب ما تكلّم به لأتى عليّ الضحك أو لقضي عليّ ولكن ضحك من كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب**"

متفرّداً به مبنى ومعنى ومتوحّداً به إنشائيّة وجماليّة مجتمعتين.

بين الإبداعيّ والخطاب الموازي له هل يمكن الحديث عن جماليّة في الإضحاك في نصّيّة الجاحظ ؟ وإن كان الأمر كذلك فما هي الخلفيّات النظريّة لهذه الجماليّة إذا ما اعتبرنا أنّ الجماليّة على معنى«امتاع ومؤانسة» شيئيّة فنونيّة ثبت أنّها شكّلت حدث إجماع كونيّ عند التلقّي بحكم ذوقيّة معياريّة من قبيل استمراريّة «لذّة النصّ» مهما كانت تعبيريّة هذا النصّ ومهما كان من الزمنيّة الذوقيّة. ذلك أنّ أدبيّة الجاحظ ما زالت تلهم على مستوى كونيّ علماً أنّ مجال الإضحاك في هذه الأدبيّة لا يقتصر على كتاب «**البخلاء**» وحده بما أنّ النوادر متوزّعة في ثنايا الكلم الجاحظيّ وما أغزره وأساساً في «**الحيوان**» لما كان للمحكى وللنوادر قيام بالأصل في النصّيّة كلّها.

الفنّ والحكمة والرويّة والعلم هي مسارات متنوّعة للمعرفة كان الجاحظ ممّن انتبه إلى مختلف ضروبها فبات معلماً مميّزاً في «**البخلاء**» كما في «**الحيوان**» وكذلك أيضاً في «**التربيع والتدوير**» إلى غيرها من مصنّفات النصّيّة الجاحظيّة والتي تنتهي حسب تقديرنا إلى أهمّية البيان في هذه المدوّنة...

لفهم هذه الفكرة لا بدّ من النظر في أطراف النزاع في لغو الأعراب كإناسة تتجسّد فيها «الشعوبيّة». فبين من «ينتحل الاقتصاد» وخصومهم كان الجدل بمثابة «الماء العكر» الذي كان لا بدّ من تحصين أسوار يغاير منطقها حقول اشتغال العقل النقديّ المتكوّن في أصول البيان بنية وأغراضاً.

وهنا نقف على قيمة نظريّة في الإضحاك عند الجاحظ وهي أنّ الإضحاك يقتضي المشاطرة والانفتاح على الآخر. عكس البكاء كانفعال يمتّن علاقة الباكي بقدره فينزوي وينعزل... مع أنّ الضحك يقتضي الفهم السريع والإدراك وليس في إمكان أيّ كان ذهن هذا لذلك ضحك الجاحظ الضحك كلّه وضاحك وأضحك إنشائيًّا وجماليًّا... **ولو جاز لنا أن نسقط حكماً استتيقيًّا على بخيل هذه النوادر ومن تأليفيّة الجاحظ لقلنا إنّه فظيع والفظيع** (Le grotesque) **مقولة جماليّة في الاستتيقا المعياريّة للإضحاك**. فهاجس الجاحظ الأوّل هو القارئ المتلقّي و«الفظيع» كأقصى قيمة يمكن أن يكون عليها البخيل في تصعير خدّه وحواجبه ومشيه على الأرض مرحاً يبارك ويزكي كعسس على المليم في ترحاله إلى غاية رفع أذى دفتي العجز والتعب عنه واستقباله استقبال من يخشى لقاء

ربّه في مطلق البخيل وهو «الكيس» كأفق «في كوميديا التثمير في المال» ومن الكيس كانت الكياسة «الكياسة». كياسة «أصحاب الجمع والمنع» المشي كعلامة سميائيّة حمّالة لدلالة آثار البخيل على الجاحظ في «نظام الواقع» فراح يباحثه ألم الكاريكاتور الذي تمثّلهم عليه فلم يجد نفسه إذ أدرك أنّه موزّع في نظام الفعل الإنشائيّ «في النوادر» أي في نظام الأشياء الفنونيّة التي هي من إنتاجات العقل الإنشائيّ أي من نظام الفكر:

"نورد عليك من احتجاجات الأغبياء حججاً".

هذا عن البخل والبخيل موضوعي الإضحاك في النوادر كجنس أدبيّ أمّا عن المضحك في كلّ هذا فالطريف أنّ المؤلّف كان أوّل مستهلك لإنتاجه في تجربة إضحاكه. كيف لا والتجربة آليّة من آليّات المعرفة عنده:

"صحبني محفوظ النقاش من مسجد الجامع ليلاً فلمّا صرت قرب منزله وكان منزله أقرب إلى المنزل الجامع من منزلي، سألني أن أبيت عنده، وقال أين تذهب في هذا المكر والبرد ومنزلي منزلك وأنت في ظلمة وليس معك نار وعندي لبأ لم ير الناس مثله وتمر ناهيك به جودة لا تصلح إلاّ له: فملت معه فأبطأ ساعة ثمّ جاءني بجام لبا وطبق تمر، فلمّا مددت قال: يا أبا عثمان، إنّه لبأ وغلظه وهو الليل وركوده ُوليلة مطر ورطوبة وأنت رجل قد طعنت في السنّ ولم تزل تشكو من الفالج طرفا وما زال الغليل يسرح إليك وأنت في الأصل لست بصاحب عشاء فإن أكلت اللبأ ولم تبالغ كنت لا آكلاً ولا تاركاً وحرشت طباعاً ثمّ قطعت والأكل أشهى ما كان إليك، وإن بالغت بتنا في ليلة سوء من الاهتمام برأيك ولم نعدّ لك نبيذاً ولا عسلاً وإنّما قلت هذا الكلام لئلاّ تقول غداً: كان وكان. والله لقد وقعت بين نابي أسد لأنّي لو لم أجئك به وقد ذكرته لك، قلت: بخل به وبدا له فيه..."

أمّا عن بقيّة الواقعة هذه فظنّ خيراً وسل عن خبرها في النصّيّة الجاحظيّة سواء من جهة جماليّة تلقّيها أو من جهة جماليّة تأليفيّتها التأسيسيّة في تاريخ الأدب العربيّ إنشاء وفي تاريخ الأدب الكونيّ مساهمة وحضورا.



من طرائق الاستدراج
في مؤلّفات الجاحظ

عبد الله البهلول
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان.

تمهيد:

في مفهوم الاستدراج ومقوّماته ووجوه انطباقه على مؤلّفات الجاحظ

خاض الجاحظ في قضايا الأدب واللغة والسياسة والمجتمع وبحث في الطبيعة وعالم الحيوان وعالج مسائل عقديّة، وتكلّم في القرآن والحديث وفي الفلسفة والمنطق، وعرض لجميع الموضوعات، وانصهرت في مؤلّفاته معارف العرب واليونان والفرس والهند. وليس في تعدّد الموضوعات وتنوّعها ما يسم مصنّفاته بالتفكّك ويُضعف من وحدتها التأليفيّة أو يُكتفى فيها بتأكيد طبيعة الثقافة الموسوعيّة القائمة على الأخذ من كلّ شيء بطرف، لأنّ الجاحظ -في جميع ما ألّف- كان يصدر عن اقتناعات فكريّة وكلاميّة رسمت للمبحث العلميّ حدوده وأثّرت في طريقة تناول الموضوع ومعالجته. وقد نزع في كتاباته منزعا عقليّا تجلّى في كيفيّة تناول الظّاهرة موضوع البحث، وأضحى العقل مطلبه الأسمى في جميع ما خطّ وألّف، بل استحال، في أحيان كثيرة، مصدر فتنة وغواية وتسلّط على العقول، يحاجّ الخصوم فيقنعهم بقوّة الحجّة، ويدحض أطروحة مَن لم يؤمن بعقيدته ولم يذهب مذهبه ولم يرض بشريّعته ومنهاجه، مِتوسّلاً من الحجج بأقواها ومن طرائق الاستدراج بأشدّها وقعاً على العقول والنّفوس. وقد لاحظ أغلب دارسيه من القدامى والمعاصرين أنّ دعوته إلى اعتماد العقل والاحتكام إليه في المعرفة والسّلوك لم تكن دعوة بريئة محايدة، موظّفة في سبيل العلم والمعرفة بقدر ما كانت دعوة صاحب المذهب إلى مذهبه، وهي دعوة لا تؤمن فيها أساليب المغالطة والتسلّط على العواطف والأهواء.

ومن شأن الاختلاف والتّقابل في الآراء والعقائد والمفاهيم أن يفضي إلى صراعٍ يُجنَّد فيه الجهازُ اللغويّ معاجم وتراكيب وصوراً وأصواتا ومبانيَ ويوظَّف لتحقيق ما كان من التأثيرات مقصودا ولبلوغ ما كان من الغايات عصيًّا. فإذا وراء الصّراع المعلن يُحسمُ بالسّيفِ صراعٌ خفيٌّ، الصّوت فيه للعقل والمجدُ فيه للقلم. ومن شأن الصّراع على ملكيّة المعنى أن يشرّعَ أساليب الاستمالة والإغراء والمخادعة والتّمويه للسّيطرة على الخصوم واقتيادهم تدريجيًّا إلى الأطروحة المقترحة عليهم.

ومثلما كان العقل أساس مجد الجاحظ وسرّ سبقه وتفوّقه في مباحث بكرٍ ما كان لولا العقل ليقرع بابها ويعرف قابها، فإنّه قد كان أحياناً أداة تسلّط على ذوي المهج الضّعيفة يؤثّر فيها ويستدرجها بطرائق متنوّعة لحملها على التسليم والإذعان لما يُقترح عليها. لذلك لم يكن الجاحظ –وهو يحذّر القارئ من فتنة القول ويدعوه إلى الاحتراس من وجوه الخدع– في مأمن ممّا حذّر منه ونبّه إليه، ذلك أنّ قارئ مؤلّفاته لا يخطئ أن يستجلي، في ثنايا الخطاب الظّاهر الموهم بالموضوعيّة والحياد، خطاباً لا يخلو من التسلّط والعنف واستدراج القارئ– بمختلف صنوف الحيل وأساليب الاستمالة والإغراء –إلى اقتناعاته الفكريّة والكلاميّة فإذا بالنصّ الجاحظيّ نصّ موارب مُدارٍ قصد به صاحبه تمرير اقتناعاته الكلاميّة إلى المتقبّل بأساليب ضمنيّة أكثرً منها صريحة، وطرقٍ خفيّةٍ لا تخلو من التسلّط والمغالطة.

وفي هذا السّياق يتنزّل بحثنا في طرائق الاستدراج في مؤلّفات الجاحظ. وقد آثرنا استعمال مصطلح **الاستدراج** بدلا من مصطلحات عديدة تزخر بها المدوّنة النقديّة العربيّة[1]، ولما في تعريفه من قضايا تختزل فنون الحجاج وتصل وصلاً مؤكّداً بين طريقة التّعبير والغاية التي من أجلها انتُدبت. وهو مصطلح يعود إلى ابن الأثير صاحب **المثل السّائر**، أورده في سياق استقصاء ضروب

1 أشار شكري المبخوت إلى أغلب هذه المصطلحات في معرض بحثه في سياسة المتقبّل واستراتيجيّة الاحتيال، يقول في هذا السياق: "ولمصطلح الاحتيال أشباه ونظائر يمكن تعقّبها –مع شيء من العسر الكبير– ولكنّها تؤكّد في الحقيقة أهمّية هذا المصطلح في تحديد القول الأدبيّ ذاته –كما هو الشّأن عند ابن سينا– وفي تحديد أسلوب التوجّه إلى المتقبّل – سواء أكان ضمنيًّا أم صريحا في آن واحد– لهذا نجد عند حازم القرطاجنّي مصطلحات دائرة على النّواة الدّلاليّة نفسها مثل «التّمويه» و«الاستدراج» و«الإلهاء» و«الاستمالة» و«الاستلطاف» و«إيقاع الحيل» بالسّامع وتنمّ هذه المصطلحات– بما فيها من تنوّع– عن تصوّر لعمليّتي الإنشاء والتّقبّل باعتبارهما «لعبة» أي احتراماً لقواعد معيّنة يكون التصرّف فيها أثناء الكتابة على قدر مهارة «اللاعب– الكاتب»". ينظر: **جماليّة الألفة، النصّ ومتقبّله في التراث النّقديّ**، بيت الحكمة، قرطاج، 1993، ص ص: 20-21.

الصّناعة المعنويّة[1]. وقصد به "مخادعات الأقوال الـتي تقوم مقام مخادعات الأفعال"[2] ورأى أنّ "الكلام فيه —وإن تضمّن بلاغةً— فليس الغرض ههنا ذكر بلاغته فقط، بل الغرض ذكر ما تضمّنه من النكت الدقيقة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم"[3]. واعتبر ابن الأثير الاستدراج مركز البلاغة والفلك الذي فيه تدور: "وإذا حقّق النّظر فيه عُلِم أنّ مدار البلاغة كلّها عليه لأنّه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرّائقة ولا المعاني اللطيفة الدّقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها"[4].

وجدير بنا أن نقف في هذا الشّاهد على جملة من القضايا المفهوميّة والمنهجيّة المتعلّقة بالاستدراج، من شأن النّظر فيها أن يساعد على ترسّم المنهج:

- في الاستدراج يتجاوز المتكلّم **المقاصد الجماليّة** "ألفاظ مليحة رائقة، معان لطيفة دقيقة" إلى **المقاصد التأثيريّة** "بلوغ غرض المخاطب بها، استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم" ويتناول البنى اللغويّة والأسلوبيّة في ضوء ما تُحدثه من تأثيرات في ذات المخاطب وما تُنتدب لتأديته من وظائف. وفي هذا المجال يُنظر في الأساليب والأشكال على أنّها طرائق في التّعبير مستجلبة لبلوغ الغرض.
- اعتبار الاستدراج مرتبة مهمّة ومكانة عالية، إذ هو في الخطاب **قاعدة التّجويد** وفي الصناعة المعنويّة **قلادة الجيد**، وهو حدّ فاصل بين الكاتب وغير الكاتب. "فإذا لم يتصرّف الكاتب في استدراج الخصم إلى إلقاء يده وإلّا فليس بكاتب ولا شبيه له إلّا صاحب الجدل فكما أنّ ذاك يتصرّف في المغالطات القياسيّة فكذلك هذا يتصرّف في المغالطات الخطابيّة"[5].
- في الاستدراج تكتسب الأقوال **قيمةً إنجازيّة** موازية لقوّة الأفعال "عندما ننجز الأشياء بالكلمات"، وبالاستدراج يمكن للمتكلّم أن يستميل القلوب ويثني الأعناق ويدرك الغايات، أي أن يدرك ما عدّه العرب من الأمور

---

1 أدرج ابن الأثير في الصّناعة المعنويّة ثلاثين نوعاً منها الاستعارة، والتّشبيه، والتّجريد، والالتفات، والتّفسير بعد الإبهام، والتقديم والتأخير، وفي الحروف العاطفة والجارّة، وفي الخطاب بالجملة الفعليّة وبالجملة الاسميّة والفرق بينهما، وفي الإيجاز والإطناب والتكرير والاعتراض وغيرها من فصول الباب. ينظر: **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**، المكتبة العصريّة، بيروت، ط. 1، 1990.

2 ابن الأثير، **المرجع نفسه**، ج. 2، ص ص: 64 – 67، فصل في الاستدراج.

3 ابن الأثير، **المرجع نفسه، والصّفحات نفسها**.

4 ابن الأثير، **المرجع نفسه**......

5 ابن الأثير **المثل السّائر**، **المرجع نفسه**، ص: ......

عصيًّا: أن يفهم الجاهلُ ويلين ذو القلب القاسي ويتواضع المتجبّرُ ويؤيّد المعارضُ. وهي مقاصد تبدو للوهلة الأولى عصيّة، مشروطة بمهارة فائقة على تصريف القول.

- انصراف مصطلح الاستدراج -كما عرّفه ابن الأثير- إلى الدّلالة على **المهارة والحذق وإتقان أصول الصناعة وامتلاك المتكلّم أسرار البلاغة واقتداره على تصريف القول بما يوافق المقام ويحقّق المقاصد**. إذ الكلام في نظره -وهو يستعيد تعريف الجاحظ- تمييز وسياسة وترتيب ورياضة وتمام آلة وإحكام صنعة[1]. إنّها الطّرائق التي يترسّمها المتكلّم وهو يستحضر في ذهنه مخاطبه ويستدعي مختلف العناصر المقاميّة الحافّة بالعمليّة الخطابيّة والمؤثرة فيها[2]. وهذا الضّرب من مخادعات الأقوال يقوى حضوره في مقام الحجاج، عندما يعمد المحاجّ (Argumentateur) إلى حمل المحاجّ له (Argumentataire) على قبول اعتقاداته وأفكاره ومشاركته مشاعره وأحاسيسه. وفي هذا الضّرب من ضروب التّعبير يدرج

---

1 الجاحظ، **البيان والتّبيين**، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، 1990، ج. 1، ص: 14.

2 أكّد ابن الأثير مبلغ ما ينال المتقبّل من إعجاب وانبهار وهو واقع تحت سلطة القول، إذ نراه يعلّق على الشّاهد القرآنيّ تعليقاً تواترت فيه عبارات الاستجادة والاستحسان وبحث في الأسباب المفضية إلى استساغة تلك العبارات وسعى إلى الكشف عن خصائص الكلام ووقعه على النفوس يقول في هذا المجال: "ألا ترى ما أحسن مأخذ هذا الكلام وألطفه فإنّه أخذهم بالاحتجاج على طريقة التقسيم [...] لأنّه احتاج في مقاولة الخصوم أن يسلك معهم طريق الإنصاف والملاطفة في القول ويأتيهم من جهة المناصحة ليكون أدعى إلى سكونهم فجاء بما علم أنّه أقرب إلى تسليمهم لقوله وأدخل في تصديقهم إيّاه [...] وفي هذا الكلام من خداع الخصم واستدراجه ما لا خفاء به وقد تضمّن من اللطائف الدّقيقة ما إذا تأمّلته حقّ التأمّل أعطيته حقّه من الوصف [...] هذا كلام يهزّ أعطاف السّامعين [...] رتّب الكلام في أحسن نظام مع استعمال المجاملة واللّطف والأدب الحميد والخلق الحسن وفي القرآن الكريم مواضع كثيرة من هذا الجنس ولا سيّما في مخاطبات الأنبياء صلوات الله عليهم للكفار والردّ عليهم". ينظر: ابن الأثير، **المرجع نفسه**، ص: 64.
وقال معلّقاً على ردّ معاوية على الحسين بن عليّ: "ولم يقل إنّ الله أعطاني الدّنيا ونزعها منكم لأنّ هذا لا فضل فيه إذ الدّنيا ينالها البرّ والفاجر وإنّما صانع عن ذلك كلّه بقوله: إنّ أباك وأباه تحاكما إلى الله فحكم لأبيه على أبيك [...] وهذا قول إيهاميّ يوهم شبهة من الحقّ وإذا شاء من شاء أن ينافر خصمه ويستدرجه إلى الصّمت عن الجواب فليقل هكذا". **المرجع نفسه**، ص: 66.

ابن الأثير الخطاب الجاري بين الأنبياء والكفّار، أو بين معاوية بن أبي سفيان والحسين بن عليّ والطرفان معدودان من الأضداد[1].

- في الاستدراج يستحيل الخطاب لعبة معقّدة من لم يعِ سيرورتها وصيرورتها لم ينج من مآزقها ولم يأمن مهالكها. تجري هذه اللعبة بين طرفين مختلفين حظًّا من المعارف، متفاوتين براعة واقتداراً، **طرف أوّل** ماهر قادر على إنجاز الخطاب حاذق بارع في تصريف القول ذي سلطة على النفوس يشكّلها كيفما شاء وينقلها من حال إلى حال، أسند إليه ابن الأثير عبارات عديدة تكشف عن موقفه من الخصم وطريقة مخاطبته إيّاه، وذلك من قبيل «خداع، استدراج، تضمّن، مجاملة، لطف، أدب حميد، خلق حسن، مصانعة، أوهم إيهاماً، قال شبهاً من الحقّ وليس الحقّ»؛ **وطرفٍ ثان** سلبيّ، في منتهى العجز، واقع تحت التأثير دون أن يُدرك سرّه ومأتاه، تظلّ أقواله وأعماله مشروطة باللحظة الشعوريّة التي يعيشها، وهي لحظة من صنع المتكلّم الطرف الأوّل ذي الخبرة والاقتدار وقد أسند إليه ابن الأثير عبارات ذات مدلول سلبيّ تدلّ على وقوعه تحت تأثير القول وذلك من قبيل «سكون، تسليم، تصديق».
- والاستدراج يوزّع القول إلى ضربين: **ضرب جادّ** هو المقصود يقع إخفاؤه وغضّ الطرف عنه تمهيداً لبلوغه ونقل المخاطب إليه وحثّه عليه، وهو بمثابة السرّ يُحتفظ به ولا يُكشف عنه. **وضرب ثان** هو أقرب إلى الهزل منه إلى الجدّ، وإلى الإمتاع منه إلى الإقناع، وإلى الوسيلة منه إلى الغاية. وعلى هذا الأساس تُدرك الغايات بغير سبلها فيتعلّم الأطفال وهم يضحكون، وتُمرّر المواقف الجادّة والخطيرة لحظة الضّحك والانبساط ويُتقبّل الغريب لحظة الألفة والاستئناس، وتُدرَك المقاصد بطرق ملتوية.

لقد أشار ابن الأثير إلى أهمّ قضايا الاستدراج متجاوزاً به مجال الظّاهرة الأسلوبيّة المفردة إلى الاستراتيجيّة الخطابيّة المحكمة المدبّرة التي تُتخيّر فيها الأساليب الحجاجيّة وتتفاعل فيها الوسائل اللغويّة لتحقيق مطلب عزيز المنال هو تصديق المحاجّ الرأي المقترح عليه والاعتقاد في الأطروحة التي يُدعى إليها، وتجاوز مرحلة التصديق والاقتناع إلى مرحلة العمل بما اقتنع بع والعزم على إظهار أثره في سلوكه.

---

1 ابن الأثير، المرجع نفسه، والصّفحة نفسها.

وإذا كان ابن الأثير قد رأى الإخفاء والإضمار والتّمويه والمغالطة والموارِبة من الشّروط الجوهريّة في عمليّة الاستدراج[1] بها تُدرك الغايات العصيّة، فإنّ للاستدراج -كما نجريه في عملنا- مفهوماً لسانيًّا تداوليًّا منعقداً على اللّغة أصواتاً ومعاجم وتراكيب وصوراً منتظمة في إطار خطّة مصمّمةٍ مدروسةٍ خالية من الاعتباطيّة والعفويّة، قائمة على تفاعل جميع تلك العناصر والمكوّنات لتحقيق الغاية وإدراك المقصد المرسوم سلفاً. فالاستدراج خطاب مخطّط له بصفة مستمرّة وشعوريّة، ليس من عفو الكلام يسير بصاحبه على غير منهج مستسلماً لشجونه مفتنًّا بألوانه، وإنّما هو عبارة عن المسلك المناسب الذي يتّخذه المتكلّم. وقوام هذا المسلك -في أصل نشأته- ثلاثة مبادئ متكاملة لا سبيل إلى الفصل بينها إلاّ على سبيل الافتراض المنهجيّ، **أوّلها** ضبط المقاصد، فإنّما احتيج إلى الكلام ليُعبّر النّاس عن مقاصدهم ويبيّنوا عمّا في أذهانهم وأنفسهم، **وثانيها** استباق ردود الفعل المكنة والتنبّؤ بمختلف الحالات المكن حدوثها، وهذا يستوجب معرفة دقيقة بمقام الخطاب ومختلف الأبعاد المؤثرة في العمليّة الخطابيّة، **وثالثها** اختيار الأساليب التعبيريّة المناسبة وتنضيدها في ضوء المقاصد المرسومة، فما يصلح لحالةٍ قد لا يصلح في غيرها من الحالات، إذ تتعدّد الاستراتيجيّات بتعدّد ظروف انعقاد الخطاب، هي تدابير مرسومة سلفاً وطرق محدّدة لمعالجة مسألة مّا، وهي أبداً متغيرة. وعلى هذا الأساس يمكننا القول إنّ طرائق الاستدراج متنوّعة ومختلفة باختلاف المقامات والأجناس[2] والآثار والمؤلّفين.

---

1 أصبحت هذه الفكرة أساسيّة في الدّراسات البلاغيّة والتداوليّة الحديثة والمعاصرة، وقد عقد بعضهم علاقة مشابهة بين **سياسة القول** زمن الاختلاف والصراع وبين **قيادة المركب** زمن العواصف والأنواء، ومَثَلُ الاستراتيجيّة كمثل الإبحار، ندرك فيها الغايات البعيدة بغير التّوجّه المباشر نحوها إذ دون الغاية المأمولة "كَثير من الرياح والأعاصير والمدّ والجزر والصخور والعواصف» وهي حالات تستدعي المناورة لشقّ الطريق وبلوغ الغاية". ينظر: الشّهري (عبد الهادي بن ظافر)، **استراتيجيّات الخطاب**، مقاربة لغويّة تداوليّة، دار الكتاب المتّحدة، ط. 1، مارس 2004، ص: 52 (أخذ الشاهد عن ويليام أوري، **فنّ التّفاوض**، ترجمة تيفين غراب، الدّار الدوليّة للنشر والتوزيع، مصر، كندا، ط. 1، 1994، ص: 24).

2 تختلف سياسة القول وطرائق الاستدراج باختلاف درجة التقارب أو التباعد بين المتخاطبين، وباختلافهما ديناً وجنساً وعرقاً وسنًّا ومهنة وحظًّا من المعرفة ووضعا اجتماعيّا وعلاقات عاطفيّة... وفي ضوء هذه المؤثرات يتشكّل الخطاب فيكون تارة بلهجة الآمر النّاهي يفرض الشيء ويلزم غيره به، ويكون تارة أخرى بلهجة المتوسّل والمستعطف أو الطالب شيئًا من نظيره. وفي الحالات جميعها، يكون الحرص -كلّ الحرص- على انتقاء المفردات والتراكيب والصيغ التعبيريّة المناسبة التي يراها المتكلّم أقدر من غيرها على تحقيق التأثيرات المقصودة دون حصول تأثيرات غير مرغوب فيها. ينظر:

.../...

وإلى هذا المنطلق النظريّ استندنا وبه استضأنا في قراءة نصوص متفرّقة من مدوّنة الجاحظ، فاستبان لنا أنّ الكلام مع هذا الأديب والمفكّر المعتزليّ قد شهد من فنون المواربة والمداراة والالتواء ما لم يشهده مع غيره من الأدباء. وهو ما يضاعف من مسؤوليّة القارئ لأنّه إن لم يُجاوز ظاهر ما ينطق به النصّ إلى باطن ما يخفيه ويتكتّم عليه كان في مرتبة القارئ المنخدع بحيل الكاتب والواقع تحت سلطته. وليس مبدأ التكتّم والإخفاء من المبادئ العرضيّة في الخطاب ولا هو مقتصر على الجاحظ منحصر في مدوّنته، لأنّ قانون الكلام عامّة هو السّير إلى الغايات بانتهاج الطّرق الملتويةِ لا القويمة، غير أنّ هذا المبدأ يتواتر في المصنّفات بدرجات متفاوتة حضوراً وأهمّية. وقد لفتت انتباهنا في مصنّفات الجاحظ طرائقٍ عديدة أهمّها وأشهرها وأكثرها تواتراً في سائر مؤلّفاته، وأخصبها حضوراً وأكثرها تأثيراً:

- الاستدراج بالمنطق وقوامه اعتماد القياس الإضماريّ أو الضّمير.
- الاستدراج بالمناظرة والجدل وقوامه إكساب المتقبّل قدرة على دعم الأطروحة ودحضها، تشريعها وتفنيدها، أو هو —بتعبير ابن قتيبة في معرض طعنه على الجاحظ– القدرة على إحقاق الباطل وإبطال الحقّ.
- الاستدراج بالهزل وقوامه الجمع بين ضدّين: مقصد جادّ وأداء هازل، إنّه تمرير الاقتناعات الفكريّة والعقديّة والمذهبيّة الجادّة والخطيرة لحظة انبساط المتقبّل وضحكه وانشراحه.

1. الاستدراج المنطقيّ

وقوامه إنطاق المتقبّل بالمعنى الذي قصده المتكلّم وذلك باعتماد طريقة القياس المضمر أو الضّمير (Enthymème) وتتمثّل في بناء الجملة بناء منطقيّا تُذكر فيه المقدّمة أو المقدّمات وتُطوى فيه النتيجة لإلزام المتقبّل بجملة من النتائج يقولها المتكلم ولا يقولها (Dire et ne pas dire).

وتخترق هذه الطّريقة سائر مؤلّفات الجاحظ وتندسّ فيها، ويكاد لا يخلو منها أثر من آثاره. ففي رسالة **تفضيل النّطق على الصّمت**، يدعو

.../...

- Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours*, édition Armand Colin, 2006
- Bouattour (Mohamed), *Les Stratégies discursives dans les Provinciales de B. Pascal*, Thèses d'Etat, Manouba 2000
- Charaudeau (Patrick) et Maingeneau (D.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, fev. 2002.

الجاحظ إلى الكلام مبرزاً فضائله مستنكرا موقف من يؤثر الصّمت. وفي هذا السّياق عمد إلى بناء الجملة بناء منطقيّا قائماً على ذكر المقدّمتين وحذف النتيجة الملزمة المترتّبة عليهما، تاركاً للمتقبّل مهمّة استخلاصها. يقول الجاحظ في سياق الدّعوة إلى الكلام وإبراز فضائله ومنافعه والتّحذير من الصّمت بذكر عيوبه وتبيين مضارّه:

"بالكلام عرف فضل الآدميّين وفرّق بينهم وبين الحيوان".

وفي هذا القول إضمار لعنصرين من عناصره، هما المقدّمة الكبرى التي يرسيها القارئ بناء على نسبة القول إلى قائله، والنتيجة التي يستخلصها بنفسه وعليها مدار القول وإليها قصد الجاحظ، وهي إنكار الكلام بوصفه السّمة المميّزة للإنسان عن سائر الكائنات وإلاّ لم يكن بينه وبين الحيوان فرق:

- المقدّمة الكبرى: **الخصم ينكر الكلام ويذمّه.**
- المقدّمة الصّغرى: **بالكلام عرف فضل الآدميّين وفرّق بينهم وبين الحيوان.**
- النتيجة (المطويّة): **إقصاء الخصم من عالم الآدميّين وإلحاقه بعالم الحيوان.**

ووفق هذا المبنى تنتظم عناصر كثيرة من الرّسالة، وعليها تسير عمليّة الحجاج: والشّاهد الواحد في التّحليل يحلّ محلّ شواهد عديدة، لتماثلها مبنى، من ذلك مثلاً قول الجاحظ في معرض ردّه على الخصم:

"وبالكلام أرسل الله أنبياءه لا بالصّمت"

وهو قول يتضمّن النتيجة التالية:

- المقدّمة الكبرى: **الخصم ينكر الكلام ويذمّه.**
- المقدّمة الصّغرى: **بالكلام أرسل الله أنبياءه.**
- النتيجة (المطويّة): **الخصم ينكر الكتب السماويّة والأنبياء. (اتّهام الخصم بالكفر والإلحاد).**

ولهذه الطّريقة في التّعبير فضائل عديدة، فهي تتيح للمتكلّم أن يُدرك ما عزّ من المقاصد وما عسر من الغايات دون أن ينقلب القول حجّة عليه فيتورّط. وتكمن نجاعتها أيضاً في كونها تُخرج المعنى إخراجاً مخصوصاً: يُنشئه المتكلّم القول دون استيفائه معتمداً طريقة الحذف، تاركاً للمتقبّل عمليّة استخلاص النتيجة منطقاً إيّاه بها، وبهذه الصّورة يكون سلطان المعنى على النّفوس أكبر وإليها أنفذ. ثمّ إنّ المعنى –اعتماداً على هذه الطّريقة– لم يعد ملكاً لمنشئه وإنّما أضحى ملكاً لراصده. فإذا كانت القضيّة المطروحة (Le posé) هي الابن الشرعيّ للمتكلّم (أنا) وكان المقتضى (Le présupposé) وليد

تزاوج المتكلّم والمخاطَب (أنا وأنت) لا ريب فيه ولا سبيل إلى إنكاره، فإنّ مالك المعنى الضمنيّ (Le sous-entendu) هو مكتشفه ومُجليه والمصرّحُ بذكره وراصده والنّاطق به (أنتَ)[1].

ومتى تدبّرنا جدوى هذه الطّريقة استبان لنا قدرتها الخارقة على تحويل المشكوك فيه أمراً يقينيّا لا يرقى إليه الشكّ، والمختلف فيه (Le discutable) أمراً متفقاً عليه يحظى بالإجماع ويبعث على القبول والتّسليم، بل يحلّ أحياناً محلّ البديهيّ (L'évident).

وهذه الطريقة في التّعبير قويّة لما تمتلكه من وضوح وما تنطوي عليه من قوّة نفسيّة مهمّة يقع المتقبّل تحت تأثيرها، فيستحيل تردّده حزماً وعزماً وشكّه ثقة وإيماناً. وبها يُمرّر الجاحظ أطروحته وينشر القيم والأفكار التي يدافع عنها ويريد إرساءها فتنفذ إلى الآخرين دون معارضة كبيرة، أو شعور بأنّهم مستهدفون[2].

2. الاستدراج بالمناظرة والجدل[3]

تقوم هذه الطّريقة على قاعدة "لكلّ خطاب مدعوم بالحجج خطاب مضادّ يدحضه" أو ما يصطلح عليه (Christian PLANTIN) بالصوت المضادّ

1 تحدّث «ديكرو» (O. DUCROT) عن ملكيّة المعنى في إطار صنافة اعتمدت النّوع والضّمائر معياراً:
«Si le posé est ce que j'affirme en tant que locuteur, si le sous entendu est ce que je laisse conclure à mon auditeur, le présupposé est ce que je présente comme commun aux deus personnages du dialogue, comme l'objet d'une complicité fondamentale qui lie entre eux les participants à l'acte de communication». Oswald DUCROT, *Le dire et le dit*, éd. Minuit, 1984. p. 20.

2 ليس في وسعنا استقصاء الشّواهد على هذه الطّريقة في التّعبير لكثافة شيوعها في مؤلّفات الجاحظ، خاصّة منها ما تنزّل في مقام الصّراع الفكريّ والاختلاف في المواقف والرّؤى.

3 أشار محمّد حدّاد إلى جملة من قضايا الاختلاف الاصطلاحيّ، ينظر مقاله: «التشكّلات الخطابيّة تحليل لا مضمونيّ للجدل الإسلاميّ الحديث حول المرأة»، ص ص: 265-316 ضمن **المعنى وتشكّله**، أعمال النّدوة الملتئمة بكلّيّة الآداب منّوبة، 17- 18 و19 نوفمبر 1999، منشورات كلّيّة الآداب منّوبة، 2003، وفي السياق نفسه نشير إلى أنّنا لا نستعمل مصطلح المناظرة في معنى الجنس الأدبيّ كما حدّده مختار الفجاري في دراسته جنس المناظرة في القرنين الثاني والثالث للهجرة (مقال «من أجناس الخطاب الفكريّ الشّفويّ القديم، تحليل جنس المناظرة في ق 2 هـ. و3 هـ.»، ضمن كتاب **تداخل الأنواع الأدبيّة**، مؤتمر النقد الدوليّ الثاني عشر، 22 – 24 تموز 2008، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، وجدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمّان، ط. 1، 2009، ص ص: 253-280) إذ رأى أنّ المناظرة تنحصر من حيث الشخوص في اثنين أو أكثر إذ يمكن أن يتمّ التناظر بين شخصيّن رأساً لرأس أو بحضور ثالث هو الحكم أو بحضور أطراف متعدّدة قد يدعوها الحكم للحضور والمتابعة ويمكن أن يكون أحد الأطراف المحاورة جماعة والآخر

(L'antiphonie) وفيها توحيد لعمليّتين متناقضتين متكاملتين في الآن نفسه هما عمليّة التأسيس وعمليّة التقويض أو الكلامِ في الشيء وضدّه، وقوامها تناول الموضوع الواحد بطريقتين متقابلتين، دعماً ودحضاً، تشريعاً وتفنيداً، إبطال حقّ وإحقاق باطل[1].

ولسنا نجد في الأدب العربيّ مصنّفات شاعت فيها هذه الظّاهرة مثل شيوعها في مصنّفات الجاحظ، بل إنّ الأمر قد يبلغ بالجاحظ أحياناً حدّ الافتتان بالقول والانقياد له والوقوع تحت تأثيره. والنّماذج على ذلك متعدّدة، منها المناظرة التي اصطنعها في كتاب **الحيوان** بين صاحب الكلب وصاحب الدّيك، أو الأرضيّة الحجاجيّة التي تأسّست عليها رسائله وقد تجلّت في عناوينها إذ تركّبت في الغالب من ضدّين يوحيان بموضوع الرّسالة ومسار الحجاج فيها (**الجواري والغلمان، البطن والظّهر، المعاش والمعاد، الصّمت والكلام، السّودان والبيضان، الجدّ والهزل، الحجاب ورفع الحجاب، والعجميّ والعربيّ، والبدويّ والحضريّ، ومدح النّبيذ وذمّه، والمرأة والرّجل ومَن أرفع حالاً (النساء)، وفي الردّ على النصارى والمشبّهة، ومن أولى بالإمامة أبو بكر أم عليّ، (العثمانيّة)**، وغيره ممّا يعسر حصره لأنّ رؤية الجاحظ للعالم كانت رؤية جدليّة حجاجيّة بلغت أقصاها إذ أكسبته قدرةً على إحقاق الباطل وإبطال الحقّ.

وقد ذهب أغلب النقّاد إلى أنّها طريقة تُنسب إلى مذهب معروف هو السّفسطائيّة، وفدت على ثقافة العرب من فلسفة اليونان ووسمت مناظراتهم ومجادلاتهم وخطبهم بميسم خاصّ، وافتتن بها العرب افتتاناً، وراجت لديهم رواجاً أفضى إلى تعدّد مجالس الخطابة والدّرس، وتعليم فنّ القول والنقاش والمغالطة لاكتساب مهارة الدفاع عن الفكرة والدفاع عن نقيضها،

مفرداً ويمكن أن تكون المحاورة بين جماعتين، وخلاصة أمر هؤلاء الشخوص مهما تعدّدوا هي إرجاعهم إلى البنية الثنائيّة (ص: 276) فإذا تقمّص الجاحظ شخصيّتي التناظرين وتكلّم بلسانهما وهو واحد أفلا يحقّ إدراج خطابه ضمن أدب المناظرات؟ إنّنا نميل إلى اصطلاح ثان هو أسلوب المناظرة بدلا من مصطلح الجنس وما يقتضيه من قواعد وشروط.

1 L'ANTIPHONIE « On doit aux sophistes la pratique systématique de la mise en opposition des discours, qu'on peut appeler **l'antiphonie**. Tout argument peut être renverser, et à tout **discours** répond un **contre discours**, produit d'un autre point de vue et projetant une autre réalité». Christian PLANTIN, *L'argumentation*, Seuil 1996, p. 6.

حسب ما تتطلّبه الظروف والمنفعة[1]. وتأكّدت هذه الظّاهرة عندما تمّ وصلها بالبلاغة مفهوماً وطرائق إذ البلاغة —كما قدّمها الجاحظ نقلاً عن العتابي—

"إظهار ما غمض من الحقّ وتصوير الباطل في صورة الحقّ"[2]

وهي بهذا التعريف – تجعل الكلام أداة تسلّط على العقول والأهواء، وتجعل نصيب الخداع فيه كثيراً، لأنّ الغاية معقودة على إحراز الغلبة والانتصار وإن اضطرّ البليغ إلى مجافاة الحقيقة ومجانبتها.

وقد اعتبر بعضهم أنّ هذه المجادلات والمناظرات إنّما كانت مجرّد أسلوب أدبيّ لعرض الأفكار وطريقة للتوسّع فيها ومناقشتها أسوة بالمتكلّمين. وهو ما جعل هاجس تكثيف الحجج وجمع الأدلّة وحشدها مستبدًّا بالأدباء المتكلّمين لاقتناعهم بأنّ الظّفر مرتهن بمهارات الكلام وتأييد وجهة النّظر[3].

وقد ترتّب على هذه الطريقة في التفكير أن انعقد الاختلاف والجدل في ذات المحاجّ وجرى بينه وبين نفسه واستحال مترجماً عن وجهتي نظر متباينتين مبيّناً عن أطروحتين متناقضتين يتفنّن في إيرادهما والردّ عليهما، ولم تعد المناظرة لتنعقد في المجالس أو لتستدعي جمهوراً يذكي السّجال وحكماً يفصل بين المتنازعين وإنّما أضحت عملاً متخيّلاً ووضعاً من أوضاع الخطاب يصاغ بطريقة قائمة على افتراض خصم ضمنيّ ومناظر حقيقيّ —هو الكاتب— يردّ على كلّ اعتراض بأسلوب شرطيّ تلازميّ (إن قلتَ [...] قلتُ [...]).

ولعلّ هذا الفنّ —فنّ الدّفاع عمّا لا يُؤمن به والإقناع بما يُذهب إليه— موصول في أصله بطبيعة العمليّة الإقناعيّة نفسها، إذ هي قائمة في البدء على استباق المحاجّ ردود فعل المحاجّ له وتجريده من حججه والتفكير في كيفيّة إبطالها، وهي عمليّة قريبة ممّا تطلق عليه أوركيوني (C. Kerbrat ORECCHIONI) مصطلح (Les désarmeurs) وتقصد به استباق المتكلّم إلى حجج خصمه وتفنيدها لئلاّ يدع له مجالاً للتخلّص ممّا يطلبُ إليه إنجازه[4]، ومتى أحكم المتكلّم اصطفاء الحجج المكنة والردّ عليها حظي خطابه بالقبول واكتسب قدراً وافراً من حظوظ النّجاح وإمكان التوفّق في تحقيق الغايات التي انتُدب لها. وهذه الطريقة في التفكير والتعبير —الكلام في الشيء وضدّه— تُعتبر

---

1 ينظر: فيكتور سلخت، **النزعة الكلاميّة في أسلوب الجاحظ**، دار المشرق، ط. 3، 1992، ص ص: 99-100.

2 الجاحظ، **البيان والتبيين**، دار الفكر 1990، ج. 1، ص: 113.

3 فيكتور سلخت، **المرجع نفسه**، ص: 117.

4 ORECCHIONI (C. Kerbrat), *Les interactions verbales*, Tome II, éd. A Colin, Paris, 1992, p. 162.

من أهمّ الطرائق الحجاجيّة من حيث الدّربة والمران واكتساب المهارة والخبرة في بناء الخطاب وهدمه، غير أنّها تعدل بالكلام عن وظيفة تبيّن الحقيقة وإثبات الحقّ إلى الانتصار في المعركة والتغلّب على الخصم. وكان من أثر اعتماد هذه الطّريقة في الحجاج أن أضحى المناظر ينهض بوظيفتين مزدوجتين، هما الدّفاع عن «وجهي الحقيقة» فإذا به يحتجّ للرّأي ونقيضه على السواء، فبدا الكلام "نوعاً من الرياضة الذهنيّة التي يستطيع صاحبها أن يثبت الشيء ونقيضه بأدلّة تبدو قاطعة"[1].

وقد عرف الجاحظ بكثرة اعتماده هذه الطّريقة ولاحظ الباحثون بروزها في مؤلّفاته واستبان لهم قدرته على التحوّل والانتقال وإحقاق الباطل وإبطال الحقّ، وتزيين القبيح وتقبيح الحسن، والمحاورة والمناورة، والاستعانة بالمنطق إلى أقصى درجة لتدعيم رأيه أو تدعيم ما يريد، وفي سبيل ذلك قد يلجأ إلى المغالطة والسفسطة والقياس الفاسد (مثلما هو الشّأن في كتاب **المحاسن والأضداد**) ولم يكن من العسير على الباحثين في أدبه أن يلاحظوا دفاعه عن آراء لا يدين بها ثمّ يعود فينقضها، ولهذا كثر تناقضه فهو يؤيد العثمانيّة ضدّ الرافضة ثمّ يؤيد الزيديّة على العثمانيّة وعلى أهل السنّة ويفضّل عليًّا بن أبي طالب مرّة ويؤخّره أخرى، وهو في غير السياسة يفضّل السودان على البيض ويمدح الكتّاب ويذمّهم ويمدح العروض ويذمّه[2].

ومن الباحثين من وصل هذه الظّاهرة بمفهوم الأدب ورأى أنّ الجاحظ كان يؤمن بأنّ الأدب تعبير ومحاولة إقناع سبيله المران وتدريب الذهن واللّسان وغايته القدرة والإجادة. وقد ذهب الجاحظ بها مذهبا بعيدا إذ اقتدر على عرض وجهة نظر الخصم مدعمة بالبراهين والحجج التي يعجز خصمه عن استخراجها وترتيبها وصياغتها والإتيان بها على الصورة التي يعرضها بها الجاحظ قبل أن يكرّ عليها بالنقض والتفنيد حتّى إنّ ابن قتيبة -في تأويل مختلف الحديث- اتهمه بأنّه يذكر حجج النصارى على المسلمين بأقوى ممّا يذكر الردّ عليهم[3].

وذهب بعضهم إلى أنّ الجاحظ -باختياره هذه الطّريقة في التفكير والتعبير- قد استطاع عرض آراء المعتزلة ومبادئهم والدفاع عنها، واعتُبر

1 فيكتور سلخت، **المرجع نفسه**، ص: 128.

2 ينظر: محمّد عبد الغني الشيخ، **النثر الفنّيّ في العصر العبّاسي الأوّل**، الدار العربيّة للكتاب، 1988، ص: 298.

3 ينظر: محمّد عبد الغني الشيخ، **النثر الفنّيّ في العصر العبّاسي الأوّل**، ص: 298.

اعتماده الخطاب الإقناعيّ اختيارا بديلا من العنف والاستسلام، مندرجا ضمن رسالة حضاريّة يتوحّد فيها الفكر المذهبيّ والموقف السياسيّ ويكونان وجهين لعملة واحدة[1].

والذي نذهب إليه هو أنّ الجاحظ قد قصد بهذه الطّريقة في التعبير إلى غايتين متكاملتين أولاهما تدريب القرّاء على التّفكير العقليّ القويم، بما هو المقصد الأسمى من مختلف كتبه ورسائله، وإكسابهم مهارة الاحتجاج حتّى في الموضوعات التي تبدو تافهةً حقيرة، **وثانيتها** تمرير اقتناعات المعتزلة ومنهجهم في التّفكير، إذ كثيراً ما نراه يدسّ الموقف الجادّ في ثنايا الهزل ويمرّر الرّأي المختلف فيه تمرير الحقائق لا يرقى إليها الشكّ. وقد أشار طه الحاجري في تقديمه كتاب **البخلاء** إلى عناية الجاحظ "بمدح الشيء وذمّه في كثير من الموضوعات التي يعرض لها في كتبه والتي يخصّها بالتأليف، إذ يكتب كتاباً في ذمّ الكتّاب وآخر في مدحهم، وكذلك في ذمّ الورّاقين ومدحهم أيضاً، وإذ يضع رسالة في مدح العلوم وذمّها، حتّى شاع عنه ذا الاتّجاه". وأرجع طه الحاجري هذه الظاهرة إلى تأثّر الجاحظ بـ«معلّمي البيان» الذين كانوا بتأثير مذهبهم الفلسفيّ في حقائق الأشياء لا يعتبرون الكلام إلاّ أداة للخداع ووسيلة إلى العبث[2].

ولكنّ القدرة على إحقاق الباطل وإبطال الحقّ، باعثة على سوء الاعتقاد، وهذا ما اتّضح في موقف ابن قتيبة –أحد معاصري الجاحظ– إذ انتقد التّأليف في الشيء وضدّه واعتبره استفراغا للمجهود في تثبيت الباطل، وتشكيكا للضّعفة من المسلمين، وجرّد الجاحظ من أن يكون مؤتمنا على الحقيقة. يقول ابن قتيبة: "ثمّ نصير إلى الجاحظ وهو آخر المتكلّمين والمعاير على المتقدّمين، وأحسنهم للحجّة استثارة وأشدّهم تلطّفا لتعظيم الصّغير حتّى يعظم وتصغير العظيم حتّى يصغُر ويبلغ به الاقتدار على أنّ يعمل الشيء ونقيضه [...] أيقن أنّه مسؤول عمّا ألّف وعمّا كتب، لم يعمل الشيء وضدّه ولم يستفرغ مجهوده في تثبيت الباطل عنده[3].

---

1 ينظر: محمّد العمري، سلطة النصّ في التفكير البلاغيّ وتمييز الأجناس، ص: 37، ضمن **مشكل الجنس الأدبيّ في الأدب العربيّ القديم**، أعمال ندوة قسم العربيّة بكلّيّة الآداب منّوبة، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 1994.

2 طه الحاجري، **مقدّمة كتاب البخلاء**، دار المعارف بمصر، 1976، ص: 23.

3 ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، صحّحه وضبطه محمّد زهري النّجّار، دار الجيل، بيروت، 1991، ص: 59.

بيد أنّ ابن قتيبة قد ذمّ الجاحظ وحاكمه في محكمةِ الدّين والمعتقد، غير أنّنا متى استبدلنا قاعة الحكم والقضاة فإنّ النتائج ستكون مختلفة إذ يستحيل القدح مدحا وتصبح مثالبه من عيون المناقب، ولئن اعتُبر الجاحظ في نظر أهل الحديث قد أخطأ الدّين والعقيدة، فإنّه في نظر أصحاب الرّأي قد أصاب العقل وأثبت مهارة واقتدارا على صناعة الكلام وإتقان فنون المواربة والمداورة بالمعاني المختلفة، والإقناع بما لا يذهب إليه أو يؤمن به. وبذلك تصبح الشّهادة المستنقصة من شأنه في شؤون العقيدة شهادةً له بالكمال والاقتدار في مجال الحجاج وطرائق الاستدراج.

3. الاستدراجُ بالهزل والاستدراج إلى الهزل

ليس الهزل من الموضوعات التي يسهلُ تناولها في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ويجري فيها القلم واللسان. ومرجع ذلك إلى أسباب عديدة تواتر ذكرها في مؤلّفات الباحثين[1]. وقد كان الجاحظ واعياً بما يمكن أن يثيره الأسلوب الهازل الباعث على الضّحك من تشدّد المتزمّتين، لذلك نجده قبل الاستدراج بالهزل يخوض معركة أعمق هي استدراج الخصم الوقور المتشدّد إلى الهزل متوسّلاً طرائق متنوّعة.

أ. الاستدراج إلى الهزل

ما فتئ الجاحظ في مختلف مؤلّفاته يقدّم صورة منشودة للإنسان قوامها الجمع بين البعدين الدينيّ والدنيويّ، ويُرسي منهجاً مخصوصاً في الكتابة والتّأليف قوامه المزاوجة بين الجدّ والهزل، وقد كان لزاماً عليه أن يبدأ الهزل بالتّشريع له وإيجاد المبرّرات الكافية للخوض فيه والسّير في مساراته. وفي هذا السياق تتنزّل آراؤه في صنف من البشر ما انفكّ يحاصرهم بالحجّة ويوجّه إليهم سهام الانتقاد اللاذع والتكلّف الظّاهر، وقد سلك في محاجّتهم مسلكاً مخصوصاً من أهمّ مقوّماته ومراحله:

- تبشيع صورة العفيف وجعل الوقور متكلّفاً: وذلك بجعل الخصوم الذين يتكلّفون الوقار ويظهرون البراءة والنّقاء متستّرين على النفاق واللؤم

---

1 ينظر: – فصل الجدّ والهزل من **دائرة المعارف الإسلاميّة**.
– فرج بن رمضان، **الأدب العربيّ القديم ونظريّة لأجناس**، دار محمّد عليّ الحامي، جويلية، 2001، (الفصل الخاصّ بالنّادرة).

والنذالة. ولولا ظاهرة المقابلة ما كان المعنى ليبلغ هذه الدّرجة من الوقع على النّفس[1].

- الاحتجاج بالسّلف وإبراز تسمّح بعض الأئمّة في ذكر ألفاظ فاحشة[2] وتأكيد عناية العلماء بالملح والفكاهات[3].
- تشريع الهزل عقليّا ومنطقيّا، وذلك بالبحث في وظيفة اللغة، فقد انتبه الجاحظ إلى ما يمكن أن يثيره استعمال «الألفاظ الفاحشة» من حرج للقارئ، فأبرز أنّها مجرّد أسماء تحيل على مسمّيات ولولا الحاجة إليها لكان اطّراحها ورفعها. ثمّ إنّ الفحش، في نظره، ليس في تسمية الأشياء بأسمائها وإنّما هو في القذف والشّتم وانتهاك الأعراض.
- إعادة صياغة معادلة الجدّ والهزل، وبناؤها بناء منطقيّا وذلك بنقل الهزل من مرتبة ما لا يحتاج إليه إلى مرتبة ما يُحتاج إليه:

"ولمّا قال الخليل بن أحمد: لا يصلُ أحدٌ من علم النّحو إلى ما يحتاج إليه حتّى يتعلّم ما لا يحتاج إليه، قال أبو شمر: إذا كان لا يُتوصّل إلى ما يحتاج إليه إلاّ بما لا يُحتاج إليه، فقد صار ما لا يُحتاج إليه يُحتاجُ إليه"[4].

- جعل المزاح جدًّا والبَطالة وقارا ورزانة إذا تُكلّفت لتأدية الغاية واجتُلبت لتحقيق المنفعة.
- تشريع الهزل فنّيًّا وبيانيًّا ونفسانيًّا واجتماعيّا[5].

ب. الاستدراج بالهزل

لايخلو مصنّف جاحظيّ من نوادر وطرائف. ومن أهمّ آثاره التّي يبرز فيها **الهزلُ سياسةً في القول** ما ورد في نوادره في «**الحيوان**» وهي على ضربين: **ضرب أوّل** اصطلحنا عليه **بالنوادر المتوقّعة**[6]، وهي النّوادر التي

1 الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، 1996، ج. 1، ص: 43.

2 **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 40.

3 **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 25.

4 **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 38.

5 ينظر: حمادي صمود، **بلاغة الهزل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ**، دار شوقي للنّشر، ط. 1، أفريل 2002.

6 تناولنا هذه المسألة في كتابنا **في بلاغة الخطاب الأدبيّ، بحث في سياسة القول**، قرطاج للنشر والتوزيع، 2007 في الباب الثالث من الكتاب (بلاغة الهزل في المبحث الجادّ).

تجتمع في باب معقود للهزل، يُراد في الظّاهر لتنشيط القارئ وصرف الملالة عنه، وغالباً ما يتقابل هذا الباب مع الباب السّابق أو الباب اللاّحق لخطّة في الكتابة قائمة على المزاوجة بين الهزل والجدّ. وهو باب يعلن الجاحظ عن ابتدائه شارحا دواعي الحاجة إليه. ويعلن عن انتهائه:

"وقد تسخّفنا في هذه الأحاديث واستجزنا ذلك بما تقدّم من العذر لنعطي قارئ الكتاب من كلّ نوع تذهب إليه النّفوس نصيباً إن شاء الله"،

أمّا **الضّرب الثاني** فقد وسمناه **بالنّوادر المفاجئة** وهو ضرب لا يرد في باب مخصوص، وإنّما يندسّ في ثنايا الكتاب ويخترق سائر الأجزاء، يأتي القارئ من حيث لا ينتظره ولا يعلم موضعه على وجه الدّقة. وتختصّ هذه النّوادر بمتعة هي متعة السّياق، فإذا بالكلام هزل بعد جدّ، وإمتاع وإفادة، وإذا بالنّفس التي دبّ إليها الكلل والملل يجمّها بعض «الباطل» فتنشط.

ولئن بدت النّوادر متنوّعة صياغةً ومتفاوتةً حجماً —إذ منها ما اتّسم بالطّول، ومنها ما كان على غاية الإيجاز— فإنّها قد انتظمت في ثلاثة موضوعات لا يجري القلم فيها بطلاقة ويسر، بل يبدو الخوض فيها غير مأمون العاقبة لكونها تُعدّ من المحظور، وهي موضوعات الجنس والسّياسة والدّين. ولعلّ اقتحام الهزل دائرة هذه المحظورات ممّا يؤكّد أهمّية الوظائف التي يُنتدب لتأديتها. وهي وظائف لم تكن لتوكل إليه في أصل نشأته.

ويتولّد الضحك، في الكثير من هذه النوادر، من التّقابل بين تفاهة الموضوع وابتذاله وبين الجهاز الحجاجيّ الضّخم المبنيّ بإحكام وتصميم والمصوغ في خطاب جادّ متماسك متين. ففي هذه النّوادر تصبح الموضوعات التي تُرى مُبتذلةً وتافهةً مباحث جادّة على غاية من الأهمّية، من صميم المسائل الكلاميّة تبعث على الحجاج والجدل وتُجنّد لها سائر أساليب التّعبير. فهل تعني هذه الطّريقة في التّفكير وقوع الجاحظ تحت فتنة القول؟ وهل قصد بالهزل مجرّد الإمتاع؟

لقد استطاع الجاحظ بالهزل والإضحاك أن يخوض في المحرّم والمحظور، فإذا النّادرة لديه وسيلة مجدية للسّخرية من الخصوم وقهرهم ونسف آرائهم بإخراجهم في صور عابثة متهكّمة.

ومن النّوادر المؤكّدة لهذه الوظيفة ما أورده الجاحظ في الجزء الثالث من كتاب **الحيوان**:

"قال الشّيخ الإباضِيّ —وقد ذهب عني اسمه وكنيته— وهو ختن أبي بكر بن بريرة، وجرى يوماً شيء من ذكر التّشيّع والشّيعة فأنكر ذلك، واشتدّ غضبه

عليهم، فتوهّمت أنّ ذلك إنّما اعتراه للإباضيّة التي فيه. وقلت: وما عليّ إن سألته؟ فإنّه يقال: إنّ السّائل لا يعدمه أن يسمع في الجواب حجّة أو حيلة أو ملحة، فقلت: وما أنكرت من التّشيّع ومن ذكر الشّيعة؟ قال: أنكرت منه مكان الشّين التي في أوّل الكلمة لأنّي لم أجد الشّين في أوّل كلمة قطّ إلاّ وهي مسخوطة مثل: شؤم وشرّ وشيطان وشغب وشحّ وشمال وشجن وشيب وشين وشراسة وشنج وشك وشوكة وشبث وشرك وشارب وشطير وشطور وشعرة وشاني وشتم وشتيم وشيطرج وشنعة وشناعة وشامة وشوصة وشتر وشجوب وشجة وشطون وشاطن وشنّ وشلل وشيص وشاطر وشاطرة وشاحب. قلت له: ما سمعت متكلّماً قط يقول هذا ولا يبلغه ولا يقوم لهؤلاء القوم قائمة بعد هذا"[1].

تكوّنت هذه النّادرة من خبر وتعليق على الخبر. وتكوّن الخبر من سند ومتن. يبدو الجاحظ، من خلال السّند، راوياً مباشرا تلقى النّادرة من «الشّيخ الإباضيّ»، وإذا كانت وظيفة السّند في الأصل توثيق الخبر بنسبته إلى قائله، فإنّ السّند في هذه النّادرة يحيط به الغموض، وتلفّه الأسرار، ممّا يفتح باب الشّكّ في صحّته، ذلك أنّ ذِكْرَ ناقل الخبر –بطل الواقعة– لم يقع تقديمه بدقّة تطمئن القارئ إلى صحّة المتن، فما زاده التّعريف إلاّ تنكيراً إذ جعله محيلاً على المذهب بأكمله «الإباضيّة». وتأكّد ذلك بسقوط اسمه وكنيته عن الجاحظ، فإذا بالسّند الذي جيء به لإلقاء العهدة على من روى والتّبرّؤ من مسؤوليّة القول سندٌ مورّط لصاحبه، فاضح له، مؤكّد تجاوزه دور النّاقل إلى دور النّاقد المبدع، وهو ما يهمس به المتن همساً، ويتضح في جميع المفردات الواردة في متن النّادرة، وهي مفردات ينتظمها حقل دلاليّ واحد هو حقل المنكر والرّذائل وحصول المكروه من داء ومرض مزمن وخراب ورائحة نتنة وقذارة وخسّة ولؤم طباع ورداءة مستفحلة... وهي معان تصبح مرادفة للفظ الشّيعة والتّشيع بحكم السّياق لا بحكم أوّل أصواتها. ومن معاني هذا القول هو أنّ الهزل قد أصبح سلاحاً خفيًّا مجدياً بالغ النّجاعة، قادراً على تبشيع صورة الخصم وإحلاله مرتبة وضيعة.

واللاّفت للانتباه في نوادر الجاحظ هو مماثلتها –من حيث المبنى– طريقة المعتزلة في التّفكير. فبطل النّادرة الجاحظيّة يستند إلى العقل في احتجاجه وتشريعه وفي رؤيته الأشياء والحكم عليها، وهو بهذه الصّورة جاحظيّ المذهب والتفكير.

وقد لاحظ أغلب النقّاد، ممّن درس نوادر الجاحظ في **البخلاء**، قدرة البخيل على الاحتجاج لمذهبه بحجج عقليّة متنوّعة. ولا يختلف وضع المتندّر

---

1 الجاحظ، **الحيوان**، ج. 3، ص ص: 22- 23.

في كتاب **الحيوان** عن وضعه في الرّسائل والبخلاء، إذ يشترك جميعهم في مهارة الجدل والنقاش والاحتجاج. ومن الشواهد الطريفة التي يتحوّل فيها الموضوع البسيط التّافه –في نظر العامّة– موضوعاً جديراً بالسؤال باعثاً على التدبّر والتّفكير، ما ورد في النادرة التالية التي جاءت جواباً عن سؤال تصدّرها:

"وحدّثني محمّد بن حسّان قال: وقفتُ على نوفل عريف الكنّاسين، وإذا مُوسوَس قد وقفَ عليه، وعنده كلُّ كنّاس بالكرخ، فقال له الموسوس: ما بال بنتِ وردان تدعُ قعرَ البئرِ وفيه كرُّ خراءٍ وهو لها مُسلَمٌ وعليها موفّر، وتجيء تطلب اللّطاخة التي في إست أحدنا وهو قاعدٌ على المقعدة، فتلزم نفسها الكُلفةَ الغليظة، وتتعرّض للقتل، وإنّما هذا الذي في أستاهنا قيراط من ذلك الدّرهم، وقد دفعنا إليها الدّرهم [وافيا] وافراً [...]".

وينبري أحدهم للإجابة محوّلا الموضوع الهازل إلى مبحث مهمّ من مباحث الفكر الجادّ يتقصّى في الكون أصول الظّواهر معتمداً على العقل تحليلا وتبريراً وتشريعاً ودعماً ودحضاً، فيورد الحجج أنواعاً منها ما استند إلى طبائع الأشياء، ومنها ما تأسّس على المقارنة، ومنها ما جاء تعليلاً، ومنها ما بُني على الافتراض، ومنها ما اكتسب قوّته من صياغته الحكميّة. وممّا جاء في هذه النّادرة قول المحاجّ:

"قد علمنا أنّ الرُّطَب أطيبُ من التّمر، والحديثَ أطرف من العتيق، والشيء من معدنه أطيب، والفاكهة من أشجارها أطرف [...] لو أنّ لرجل ألفَ جاريةٍ حسناء ثمّ عتقن عنده لبرُدت شهوته عنهنّ وفترت، ثمّ إن رأى واحدةً دون أخسّهنّ في الحسن صبا إليها، ومات من شهوتها. فبنتُ وردانَ تستطرف تلك اللطاخة وقد ملّت الأولى، وبعض النّاس الفطيرُ أحبّ إليه من الخمير. وأيضاً إنّ الكثير يمنع الشّهوةَ، ويورثُ الصّدوفَ [...] وقد علمنا أنّ كلّ شيء يُستلبُ استلابا أنّه ألذّ وأطيبُ. [...] وكلّ شيء يصيبه الرّجل فهو أعزّ عليه من المال الذي يرثه أو يوهبُ له"[1].

ما يخلص إليه القارئ هو أنّ في نوادر الجاحظ يكثر الاحتجاج، وتتعدّد الحجج العقليّة وتتنوّع. وينبري كلّ محاجّ يدافع عن أطروحته ويدحض أطروحة خصمه دحضا صريحا أو ضمنيّا. ولم تكن الضّحكة بريئة في مواضع كثيرة، وإنّما كانت لحظة الضّحك لحظة مناسبة جدًّا لدسّ الموقف الجادّ وتمرير الرّأي المختلف فيه.

1 الجاحظ، **الحيوان**، ج. 3، ص ص: 13-15.

خاتمة

إنّ طرائق الاستدراج في مؤلّفات الجاحظ عديدة. ويظلّ رصدها وتحليلها من مهامّ القارئ المتجاوز ظاهر ما يوحي به النصّ إلى حقيقة ما يخفيه. ولعلّ وقوفنا على ثلاث طرائق استدراجيّة —وهي البناء المنطقيّ الإضماريّ، والمناظرة والجدل، والجدّ والهزل- قد أتاح لنا استخلاص بعض خصائص الكتابة لدى الجاحظ وتبيّن خصائص الحجاج في مؤلّفاته. وقد كان منطلقنا في البحث هو أنّ الحجاج لا يسير في النصّوص والآثار على طريق واحدة ولا يتشكّل بالكيفيّة نفسها "فنحن لا نحاجّ بالطّريقة نفسها"[1].

إنّ تنويع طرائق الاستدراج محكوم بغايات عديدة تواتر ذكرها في مؤلّفات النقّاد، وتوزّعت بين هاجس بيانيّ مستبدّ بصاحبه، وافتتان بالقول لم يسلم الجاحظ منه رغم تنبيهه عليه ودعوته إلى الحذر منه، غير أنّ الغاية الأساسيّة التي قصد إليها الجاحظ قصداً وجعلها رهان ما خطّ من رسائل وما من صنّف من مؤلّفات، بل وسكت عنها مخفياً إيّاها في تضاعيف مؤلّفاته لئلاّ تُفتضح هي **تدريب القرّاء على التّفكير العقليّ القويم**. فهي الخيط النّاظم في جميع مؤلفاته، وهي المقصد الأسمى الذي سعى إلى تحقيقه. وهي سلاحه المجدي في مواجهة الخرافات والأوهام المنتشرة في عصره، وهي سبيله إلى حماية الإنسان من خطر التسليم والرّفض المطلقين والحدّ من سلطة الاحتكام إلى النصّ في غياب العقل. وقد كان الجاحظ —بهذه الطرائق- يمرّر منهج المعتزلة في التّفكير وينشر مبادئها واقتناعاتها، والطريف هو أنّه كان يفعل ذلك أحياناً والقرّاء يضحكون.

1 BOISSINOT (Alain), *Les textes argumentatifs*, Bernard–Lacoste, CRDP, Midi-Pyrénées, édition revue et corrigée, 1994, p. 42. « On n'argumente pas de la même façon ».

المراجع العربيّة

- ابن الأثير، **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**، المكتبة العصريّة، بيروت ط. 1، 1990.
- ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، صحّحه وضبطه محمّد زهري النّجّار، دار الجيل، بيروت، 1991.
- بن رمضان (فرج)، **الأدب العربيّ القديم ونظريّة الأجناس**، دار محمّد عليّ الحامي، جويلية 2001، (الفصل الخاصّ بالنّادرة)
- البهلول (عبد الله)، **في بلاغة الخطاب الأدبيّ، بحث في سياسة القول**، قرطاج للنشر والتوزيع، 2007.
- الجاحظ
  - **البيان والتبيين**، دار الفكر، 1990.
  - **البخلاء**، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف بمصر، 1976.
  - **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل بيروت، 1996.
- الحاجري (طه)، مقدّمة كتاب **البخلاء**، دار المعارف بمصر، 1976.
- سلخت (فيكتور)، **النزعة الكلاميّة في أسلوب الجاحظ**، دار المشرق، ط. 3، 1992.
- الشّهري (عبد الهادي بن ظافر)، **استراتيجيّات الخطاب، مقاربة لغويّة تداوليّة**، دار الكتاب المتّحدة، ط. 1، مارس 2004.
- الشيخ (محمّد عبد الغني)، **النثر الفنّيّ في العصر العبّاسيّ الأوّل**، الدار العربيّة للكتاب، 1988.
- صمود (حمّادي)، **بلاغة الهزل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ**، دار شوقي للنّشر، ط. 1، أفريل 2002.
- العمري (محمّد)، «سلطة النصّ في التفكير البلاغيّ وتمييز الأجناس»، ضمن **مشكل الجنس الأدبيّ في الأدب العربيّ القديم**، أعمال ندوة قسم العربيّة بكلّيّة الآداب منّوبة، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 1994.
- المبخوت (شكري)، **جماليّة الألفة، النصّ ومتقبّله في التراث النقديّ**، بيت الحكمة، قرطاج، 1993.
- (مؤلّف جماعيّ)، **تداخل الأنواع الأدبيّة**، مؤتمر النقد الدوليّ الثاني عشر، 22—24، تموز 2008، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، وجدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان، ط. 1، 2009.

المراجع الأجنبيّة

- AMOSSY (Ruth), *L'argumentation dans le discours*, édition Armand Colin, 2006.
- BOISSINOT (Alain), *Les textes argumentatifs*, Bernard–Lacoste, CRDP, Midi-Pyrénées, édition revue et corrigée, 1994.
- BOUATTOUR (Mohamed), *Les Stratégies discursives dans les Provinciales de B. Pascal*, Thèse d'Etat, Manouba 2000 (Document sous presse).
- CHARAUDEAU (Patrick) et MAINGENEAU (D.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, fev. 2002.
- DUCROT (O.), **Le dire et le dit**, éd. Minuit,1984.
- ORECCHIONI (C. Kerbrat),
  - *Les interactions verbales*, Tome II, éd. A Colin, Paris, 1992.
  - *L'implicite*, éd Armand Colin, Paris, 1986.
- PERELMAN (C.) et Tyteca (L.O.), *Traité de l'argumentation*, P.U.F., 1958.
- PLANTIN (Christian), *L'argumentation*, Seuil 1996.

مزيّة النثر على النظم
عند الجاحظ

منية حيّوني الشّريف
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

إنّ بحث العلاقة بين منظوم الكلام ومنثوره يتطلّب العكوف على المدوّنة الأدبيّة القديمة لتمييز أنواع المخاطبات فيها والكشف عن القوانين النّاظمة للمنجزات اللغويّة والوظائف التي يؤدّيها كلّ نمط من القول، وهو مبحث يتقاطع مع المشغل الأجناسيّ.

على أنّ استقصاء الآراء النظريّة في التّراث النقديّ والبلاغيّ من منطلق الأجناس وتخلّقها والأنواع الأدبيّة وتحاورها مَرْكبٌ وعر قد يحيد بنا عن المقاربة التي نرومها وهي الظّفر بالقوانين النّاظمة للمنظوم والمنثور شقّين للبلاغة لا ينفصلان حيث "أنّ النّظم والنّثر قسيمان تحت الكلام والكلام جنس لهما" بتعبير مسكويه[1].

فإذا المنظوم والمنثور متلازمان يأتلفان في انتسابهما إلى الكلام جنساً ويتفاضلان في حسن السّبك وجودة النّظم بدليل قول التّوحيدي: "والتّفاضل الواقع بين البلغاء في النّظم والنّثر إنّما هو في هذا المركّب الذي يسمّى تأليفاً ورصفاً"[2].

فما المقصود بالمنظوم والمنثور عند الجاحظ وما علّة التّرجيح بين فنّين عُدّا قسيمين للكلام وشقّين للبلاغة؟

لقد درج النّقد القديم على استعمال صيغة اسم المفعول فجرت في الموروث النقديّ عبارات المنظوم والمنثور بدل النّظم والنّثر بهدف الإحاطة والجمع بكلّ

---

1 مسكويه نقلاً عن التّوحيدي، **الهوامل والشّوامل**، نشره أحمد أمين والسّيّد أحمد صقر، ط. 1، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1951، ص: 309.

2 التّوحيدي (أبو حيّان)، **الإمتاع والمؤانسة**، القاهرة، ط. 2، 1953، (اللّيلة 25)، ص: 309. نحيل على المنطق ذاته عند العسكري في كتاب **الصّناعتين: الكتابة والشّعر**، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، 1986، ص: 196.

ما يحتويه النّوع من خصائص تحدّد مراسم جنسه وتجلّي معالم بلاغته. ومن هذا المنظور يقول ابن وهب الكاتب: "واعلم أنّ سائر العبارة في لسان العرب إمّا أن يكون منظوماً أو منثوراً والمنظوم هو الشّعر والمنثور هو الكلام"[1].

فالمنثور معدنه الكلام العاديّ أو الغفل أو العاري الذي لا تنتظمه ضوابط فنّيّة بخلاف المنظوم الذي يرقى إلى الكلام الأدبيّ ويتحدّد بقوانين إيقاعيّة مخصوصة[2].

أمّا الجاحظ فحريّ بالدّراسة لفضله في تصنيف أنواع المخاطبات ومزيّته ففي إرساء معالم البيان. محيّر للدّارس من وجوه عدّة منها ما تعلّق خاصّة بانصرافه إلى الأدب جامعاً بين الجنس وصنوه مفرّقاً بين النّوع وضديده. فما منزلة المنثور عنده مقارنة بمنظوم عدّه —هو ذاته— ديوان العرب ومخلّد آثارهم وجامع أخبارهم؟

وأين يكمن فضل الجاحظ في غمار معركة فكريّة أساسها المفاضلة بين منظوم الكلام ومنثوره والتّرجيح بين بلاغة القلم وبلاغة اللّسان؟

ألا يعدّ الجاحظ الصّوت الأوحد الذي خرج عن الإجماع في عصره فرجّح منثور الكلام على منظومه، وانتصر للكتاب وفضله، فأعلن تهافت مملكة الشّعر وأزاح «أمير البيان» عن عرشه في زمن لا يزال أهله يعترفون للشّعر بفضله وقدرته على أنّ يفعل بهم فعل السّحر.

ومن المقاربات التي تغرينا بالبحث دراسة طبيعة العلاقة بين النّظم والنّثر متعالقين متنازعين في آن وقد أضحت هذه العلاقة مسألة خلافيّة أَغْنَتْ المدوّنة العربيّة إبداعاً ونقداً من الجاحظ حتّى القلقشندي (ق. 8 هـ.) عبر مساجلات كشفت أصول الخلاف بين أهل الصّناعتين وعمّقت الشّقاق بين فئة الشّعراء وفئة الكتّاب.

ومن أقدم النّصوص الشّاهدة على هذا التّنازع بين الفنّين ما نسبه الجاحظ لسهل بن هارون من قول بصعوبة الجمع بين بلاغة القلم وبلاغة اللّسان:

---

1 ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، بغداد، ط. 1، 1967، ص: 160.
واعتبر عبد السّلام المسدّي هذا التّمييز من المقوّمات البنيويّة الأولى في موروثنا النّقديّ والبلاغيّ "إذ أقام العرب أدبهم على منظوم ومنثور وبين الشّعر والنّثر فاصل فنّيّ بنائيّ قبل كلّ شيء"، ضمن: **النّقد والحداثة**، ص: 109.

2 ابن طباطبا العلويّ يصدر عن هذا الرّأي في قوله: "والشّعر كلام منظوم بائن عن المنظوم الذي يستعمله النّاس في مخاطباتهم"، **عيار الشّعر**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط. 1، 1982، ص: 9.

"واللّسان البليغ والشّعر الجيّد لا يكادان يجتمعان في واحد وأعسر من ذلك أن تجتمع بلاغة الشّعر وبلاغة القلم"[1].

ومن أثر الجاحظ على تابعيه وبقاء ذكره عند لاحقيه ممّن حذوا حذوه في نصرة النّثر وتفضيل الكتابة أن صار هذا القول مثلاً سائراً وقولاً مأثوراً وحجّة فصلاً في مساجلات عمادها بيان فضل الكتابة على الشّعر[2].

وقد اخترنا من نصوص الجاحظ بعض الأخبار المبثوثة في **البيان والتّبيين** وكتاب **الحيوان** والرّسائل والتي تظهر فضل الجاحظ في نصرة النّثر وبيان مزيّة الكتابة، فأقمنا هذه القراءة على مسائل ثلاث:

1. ترجيح المنثور وبيان فضل الكتابة.
2. من زمن الشّعر إلى زمن النّثر ومن مركزيّة المنظوم إلى مركزيّة المنثور.
3. الجاحظ وفضله في تأسيس مشروع ثقافيّ: من ثقافة المشافهة إلى ثقافة التّدوين.

I. ترجيح النثر وبيان فضل الكتابة

إنّ استقراء الموروث الأدبيّ من الجاحظ وهو رائد النّثر وواضع أصوله إلى القلقشندي وهو آخر المنتصرين للكتابة يمدّنا بمادّة غزيرة عمادها المقارنة والتّرجيح والمفاضلة بين النّظم والنّثر، فالنّصوص تتحاور والمواقف تتناظر والحجج تتعارض ولا حسم لخصومة أدبيّة أقطابها أنصار النّظم وأنصار النّثر، كلّ يردّ خصومه على أعقابهم مجادلاً منافحاً يقارع الحجّة بالحجّة فيغني هذا المبحث بنية الثّقافة العربيّة ويبينُ عن تحوّلاتها العميقة، وهو ما أكّده الكلاعي في قوله: "إنّ التّرجيح بين المنظوم والمنثور يمّ قد خاض فيه الخائضون وميدان قد ركض فيه الرّاكضون"[3]. ولم يخل هذا الخطاب حول المنظوم والمنثور من التعصّب والمحك بعبارة التّوحيدي[4].

---

1 الجاحظ، **البيان والتّبيين**، حقّقه وشرحه حسن السّندوبي، دار المعارف، تونس، 1990، ج. 1، ص: 205.

2 ردّد أبو القاسم محمّد الكلاعي (من أعلام القرن السّادس للهجرة) في كتابه **إحكام صنعة الكلام** قول الجاحظ ضمناً "ومن الدّلائل على ذلك أنّ الكتابة والشّعر شيئان متنافران لتنافر طبائع أهلهما ومن أمثالهم اثنان قلّما يجتمعان اللّسان البليغ والشّعر الجيّد"، انظر: **الإحكام**، ضمن: فصل «في التّرجيح بين المنظوم والمنثور»، تحقيق: محمّد رضوان الدّاية، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، ص: 36.

3 **إحكام صنعة الكلام**، ص: 36.

4 أكّد التّوحيدي هذا البعد السّجاليّ بين أهل الصّناعتين فبنى عليه بعض مسامراته قائلاً: "وقد قال النّاس في هذين الفنّين ضروباً من القول لم يبعدوا فيها من الوصف الحسن .../...

وتعدّ كتابات الجاحظ من النّصوص الأصول التي تركت أثرها في موروثنا الأدبيّ ووجّهت مسار النّقد والبلاغة وجهة تبشّر بميلاد ثقافة جديدة رمزها الكتابةِ وثباتها لا الشّعرِ وتحوّله، وقد نبّه البشير المجدوب إلى فضل الجاحظ قائلاً: "فكانت الخطّة أو الغاية التي قصد إليها الجاحظ ليست فقط إقامة التّوازن بين الشّعر والنّثر إنّما هي «ترجيح» كفّة النّثر لإخراج الأمّة العربيّة الإسلاميّة من حضارة الرّواية والسّماع إلى حضارة الكتابة والتّدوين"[1].

ولا يخفى أنّ التّرجيح انتصار لفنّ على شِكْله والتّرجيح مقارنة ومفاضلة وبيان لمزيّة، فكيف أضحى النّثر راجحاً وكيف انقلب المفضول فاضلاً عند الجاحظ؟

تهمّنا مقدّمة كتاب «**الحيوان**» باعتبارها مثالاً بيّناً لهذا التّرجيح وشاهداً على نصرة النّثر على الشّعر تأسيساً للانتقال من الشّفويّ إلى المدوّن من أشكال التّعبير. وقد اعتبر حمّادي صمّود هذا النصّ من أقدم أشكال المفاضلة بين النّثر والشّعر[2]. يقول الجاحظ في معرض حديثه عن الأمم واختلافها في تخليد مآثرها وحفظ أثرها:

"فقد صحّ أنّ الكتب أبلغ في تقييد المآثر من البنيان والشّعر"[3].

ومن أدلّتنا على أنّ إحلالَ ثقافة التّدوين محلّ ثقافة المشافهة صادر عن رؤية للكون مخصوصة خبرٌ وجدناه في غير كتاب **الحيوان** ضمن رسائلِ الجاحظ يكشف تنبّه هذا الأديب إلى خطر التّدوينِ أورده محمّد القاضي قائلاً: "فلربّما عمد بعض المغرضين إلى كتاب فحرّفه عمداً وسيَّرَه بين النّاس على غير ما أخرجه به صاحبه. واتّقاء لذلك قرّ عزم الجاحظ على تفريق نسخ من كتابه في طبقات المغنّين على بضع من اشتهر بالثّقة من أهل الصّناعة وإيداعها عنده:

.../...

والإنصاف المحمود والتّنافس المقبول إلاّ ما خالطه من التّعصّب والمحك"، **الإمتاع والمؤانسة**، دار موفم للنّشر، 1989، ص: 153.

1 البشير المجدوب، **حول مفهوم النّثر الفنّيّ عند العرب القدامى**، الدّار العربيّة للكتاب، 1982، ص: 17.

2 حمّادي صمّود، **بلاغة الهزل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ**، دار شوقي للنّشر، الطّبعة الأولى، أفريل، 2002، ص ص: 31-61.

3 الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون، نشرته مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي وأولاده بمصر، ط. 2، 1950. يهمّنا منه الجزء الأوّل، ص ص: 74-87، وخصّص لتفضيل الكتابة على الشّعر.

"ففعلنا ذلك وصيّرناه أمانة في أعناقهم ونسخة باقية في أيديهم ووَثِقْنا بهم أمناءَ ومستَوْدَعِين وحفظةً غير مضيّعين ولا متّهمين. وعلمنا أنّهم لا يَدَعُون صيانة ما استودعوا وحفظ ما عليه ائتمنوا، فإن شيب به شوب يخالفه وأضيف إليه ما لا يلائمه رجعنا إلى النّسخة المنصوبة والأصول المخلّدة عند ذوي الأمانة والثّقة واقتصرنا عليها واستعلينا بها على المبطلين ودفعنا بها إدغال المدغلين وتحريف المحرّفين وتزيّد المتزيّدين"[1].

فلئن كان التحريف يتهدّد الشّعر لأنّ قناته المشافهة وعمدته السّماعُ فإنّ التّدوين حديث عهد والكتابة لم يكن للعرب بها ولعٌ فآفة التّدوين تحريفه وداء الكتابة تزييفها فكان الجاحظ مؤسّسا لتقاليد التّدوين وأصوله كما أرسى دعائم المشافهة وشروطها رادًّا الاعتبار للنّثر وقد ضاع أكثره، يقول:

"وما تكلّمت به العرب من جيّد المنثور أكثر ممّا تكلّمت به من جيّد الموزون فلم يحفظ من المنثور عشره ولا ضاع من الموزون عشره"[2].

وعلّة ضياع النّثر على كثرته وبقاء الشّعر وذيوعه بين النّاس على قلّته من منظور الجاحظ أنّ الحفظ في الشّعر مرتهن بطبيعة وزنه وحلية إيقاعه، يقول الجاحظ:

"وقيل لعبد الصّمد بن الفضل بن عيسى الرّقّاشي: لم تؤثر السّجع على المنثور وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ قال: إنّ كلامي لو كنت لا آمل فيه إلاّ سماع الشّاهد لقلّ خلافي عليك ولكنّي أريد الغائب والحاضر والرّاهن والغابر فالحفظ إليه أسرع والآذان لسماعه أنشط وهو أحقّ بالتّقييد وقلّة التّفلّت"[3].

لا يفوتنا من هذه الأخبار كشفها عن تحوّل عميق شهدته البيئة العربيّة زمن الجاحظ وقد تصارع فيها الأصيل والدّخيل وتنازع شعراؤها وكتّابها الحظوة والمكانة في بلاط الخلفاء. فكان التّعايش بين نمطين للتّعبير هما الشّفويّ والمدوّن مؤذِنا بمخاض فكريٍّ في صلب الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. وقد أشاد الجاحظ بالنّثر باعتباره بديلا ثقافيّا عن الشّعر وقد قصّر في أداء وظائفه فتراجعت مكانة الشّاعر وغلب عليه التكسّب مقارنة بتصاعد مكانة

---

1 الجاحظ، **طبقات المغنّين، الرّسائل**، ج. 3، ص: 136، أورده محمّد القاضي في **الخبر في الأدب العربيّ، دراسة في السّرديّة العربيّة**، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، بالاشتراك مع دار الغرب الإسلاميّ، ط. 1، 1998.

2 **البيان التّبيين**، تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. 5، 1985، ج. 1، ص: 287.
ردّد ابن رشيق هذا القول بحرفه دون نسبته إلى الجاحظ، انظر: **العمدة**، ج. 1، ص: 20.

3 **البيان التّبيين**، ج. 1، ص: 287.

الكاتب والنّاثر[1]. إنّها بنية الثّقافة وانفتاحها على الحضارات الأخرى وهي إكراهات العصر تملي على هذه الثّقافة الإصغاء لأصوات التّحديث وقد مكّنت حركة التّرجمة من الاطّلاع على العلوم العقليّة والفلسفيّة وعلى التّراث اليونانيّ بمختلف أشكاله. وبذلك تمّ الانتقال من بلاغة الشّعر إلى بلاغة النّثر ومن ثقافة السّماع والرّواية إلى ثقافة الكتابة والتّدوين.

إنّ انفتاح الثّقافة العربيّة على الحضارات الوافدة عبر التّرجمة وفتوحها نبّه الجاحظ إلى قصور بلاغة الشّعر عن الإبلاغ في إطار التّبادل الثقافيّ والحوار بين الحضارات فكان لزاماً على الثّقافة أن تفضّل الكاتبَ على الشّاعر، وتُعْلِي لغةَ النّثر دليلِ العقل والبرهان على لغة الشّعر دليل الوجدان، ليحلّ زمن الكتابة بديلاً عَن زمنِ الشّعر. وهذا التحوّل العميق في بَنية الثّقافة العربيّة زمن الجاحظ تنبّه إليه حمّادي صمّود وعلّله بقوله: "كان الشّعر عنوان ثقافة تقوم على المشافهة وتستند في بقائها إلى الذّاكرة [...] بينما يشير النّثر إلى المكتوب وإلى ما سُمِّي بلاغة القلم. وهذه البلاغة تقتضي مراسم تختلف اختلافاً جوهريّاً عن بلاغة الشّعر لأنّها حامل ثقافة تقوم على العقل"[2].

وما من أحد ينكر فضل الجاحظ في توظيف الشّعر حجّة وشاهداً وقد عدّه ديوان العرب وفخر الأدب واعترف بوقعه في القلوب وعميقٍ أثره في النّفوس[3]. فكيف انقلب الشّعر، وهذه صفته، إلى خطاب قاصرةٍ بلاغتُه "مقصورةٍ على العرب" دون سواهم؟ ولماذا أحلّ الجاحظ بلاغة القلم محلّ بلاغة اللّسان؟

خصّص الجاحظ لنعت الكتاب قسماً في مقدّمة كتاب **الحيوان** فأبان مزيّته رادًّا على من ينتقص فضله من أهل الجهالة يقول:

"والكتاب وعاءٌ مليء علماً وظرفٌ حشي ظرفاً وإناءٌ شحن مزاحاً وجدًّا، إن شئت كان أبين من سحبان وائل [...] وإن شئت ضحكت من نوادره، وإن شئت عجبت من غرائب فرائده، وإن شئت أَلْهَتْك طرائفه، وإن شئت أشجتْك مواعظُه، ومن لك بواعظ مُلْهٍ وبزاجر مُغْرٍ وبناسك فاتك وبناطق

1 توسّع جمال الدّين بن الشّيخ في هذا الموضوع في كتابه: **الشعريّة العربيّة**، ترجمة مبارك حنون ومحمّد الولي ومحمّد أوراغ، دار توبقال للنّشر، ط. 1، 1996، وتحديداً في الفصل الثّاني: ص ص: 61–88.

2 حمّادي صمّود، **الوجه والقفا في تلازم التّراث والحداثة**، دار شوقي للنّشر، ط. 3، ص: 22.

3 يقول: "فإنّ حفظ الشّعر أهون على النّفس وإذا حفظ كان أعلق وأثبت وكان شاهداً"، **الحيوان**، الجزء السّادس، ص: 284.

أخرس [...] ومن لك بشيء يجمع لك الأوّلَ والآخِرَ، والنّاقص والوافر، والخفيّ والظّاهر، والشّاهد والغائب"[1].

فيكفي الكتاب فضلاً أن يكون ناطقاً عن الموتى ومترجماً عن الأحياء بتعبير الجاحظ[2].

لم يفاضل الجاحظ بين فتنة القول وسحر اللّسان (بمعنى البيان) وبين بلاغة القلم ومزيّته في البيان إلاّ ليتميّز الشّكْلُ بخلافه والجنس بضديده[3].

"وقد قالوا: القلم أحدّ اللسانيّن، وقالوا كلّ من عرف النّعمة في بيان اللّسان كان بفضل النّعمة في بيان القلم أعرفُ"[4].

وقد خصّ الجاحظ «فضل الكتابة» بمقال جعلناه قبلتنا لبعد غوره في الحجاج ونفاذ أمره في كشف رؤية الجاحظ لبلاغة المنثور بديلاً عن بلاغة المنظوم، فوظّف حجّة منطقيّة:

"ولولا الكتب المدوّنة والأخبار المخلّدة والحكم المخطوطة التي تحصّن الحساب وغير الحساب لبطل أكثر العلم ولغلب سلطانُ النّسيان سلطانَ الذِّكْر ولما كان للنّاس مفزع إلى موضع استذكار، ولو تمّ ذلك لحرمنا أكثر النّفع"[5].

II. من زمن الشّعر إلى زمن النّثر، ومن مركزيّة المنظوم إلى مركزيّة المنثور

إنّ النّصوص الأصول –شأن نصّ الجاحظ– تترك عميق أثرها حين يقع الحافر على الحافر فيرجّع ابن رشيق (ق. 5 هـ) كلام الجاحظ بنصّه ويردّد الكلاعي (ق. 6 هـ) خطاب الجاحظ بحرفه ويطفو صوت الجاحظ نصًّا غائباً في مقالات الثّعالبي (ق. 5 هـ) وابن الأثير (ق. 7 هـ) والقلقشندي (ق. 8 هـ) فإذا نصرة المنثور معبّرة عن رؤية منتظمة ضمن نسق فكريّ أساسه المراهنة على الكتابة بديلاً للشّعر. ولقد كان النّثر العربيّ وليد تطوّر الحضارة وسليل الدّولة وتقاليدها الدّيوانيّة، فتنامى دور الكتّاب بظهور صناعة الكتابة لفرط الحاجة إليها، فإذا الجاحظ مبشّر بميلاد ثقافة جديدة أساسها بلاغة يُفاخر بها العرب الأقوام ويقايض بها الكاتب الآداب الوافدة ويقارع التّرجمة ونصوصها ببليغ

1 **الحيوان**، ج. 1، ص: 39.
2 **المصدر نفسه**، ص ص: 40–41.
3 تعبير للجاحظ، **المصدر نفسه**، ص: 39.
4 **المصدر نفسه**، ص: 42.
5 **المصدر نفسه**، ص: 47.

المنثور لا ببديع المنظوم. والكلام البليغ عند الجاحظ يتفرّع إلى شعر (يتفرّع بدوره إلى قصيد ورجز) ونثر (يتفرّع بدوره إلى أقسام ثلاثة: السّجع والمزدوج وما لا يزدوج [المنثور])[1]. أمّا الكلام على المنثور فآيل إلى مقصد مؤدّاه بيان قصور الشّعر عن الإيفاء بالحاجات الوليدة ومراعاة تغير الزّمن. فالشّعر من منظور الجاحظ إن حوّل عن سمته ظهر قصوره، وإن ترجم تهاوت بنيته وذهب حسنه، فمتى حوّل الشّعر العربيّ عن أصل لغته فَقَدَ بلاغته وبان نقصُه. يقول:

"وفضيلة الشّعر مقصورة على العرب وعلى من يتكلّم بلسان العرب، والشّعر لا يستطاع أن يترجم ولا يجوز عليه النّقل، ومتى حوّل تقطّع نظمُه وبطل وزنه وذهب حسنه وسقط موضع التعجّب لا كالكلام المنثور"[2].

فكأنّ الجاحظ تحرّر من فتنة الشّعر وقوّة أسره وآمن بقصوره عن أداء وظائفه معلناً ميلاد النّثر وأفول نجم الشّعر. وقد تراجعت مكانة الشّاعر فحلّ محلّة الكاتب أو البليغ أو النّاثر وزير الخليفة وأين الشّاعر وقد أضحى في مرتبة المستعطي يتكسّب بشعره من النّاثر وزير القلم والكاتب المنادم للأمراء والخلفاء "الكتّاب ألسنة الملوك" بتعبير الثّعالبي (تـ 429 هـ)[3].

ولا يستغرب هذا الموقف من الجاحظ وهو من أرسى دعائم مشروع بلاغيّ وبيانيّ، وأسّس رؤية ثقافيّة عمادُها الكتابة لا الشّعر فأعلن تهافت الشّعر بفعل التّرجمة والحال أنّ العرب في أمسّ الحاجة إلى بلاغة قوامها تقييد شوارد المعرفة وتجميع أشتات الأنواع ضمن نسق معرفيّ والانفتاح على الحضارات بلغة كونيّة فكانت الكتابة سبيله إلى المحاورة قصد الارتقاء بالموروث العربيّ إلى المرتبة التي يستحقّها.

لقد كانت مقدّمة كتاب **الحيوان** من النّصوص الأولى التي نبّهت إلى تنازع أصيل بين المنظوم والمنثور وتدافع بين المنطوق والمكتوب، وإذا زمن الكتابة يحلّ بديلاً لزمن الشّعر في تبادل للأدوار عجيب أملته طبيعة العصر وقد أضحى القوم غير القوم، بتعبير الكلاعي، يقول جابر عصفور: "وتداعت على أذهاننا ذكريات المناظرات التي ظلّت تتكرّر منذ القرن الثّالث للهجرة عن بلاغة النّثر وبلاغة الشّعر، وتداعت على أذهاننا المكانة المتصاعدة لما أطلق عليه «صناعة الكتابة» في مقابل «صناعة الشّعر» وتذكّرنا المكانة الصّاعدة للكاتب

1 **الحيوان**، ج. 7، ص ص: 216–217.

2 **المصدر نفسه**، ج. 1، ص: 47.

3 عبد الملك بن إسماعيل الثّعالبي، **نثر النّظم وحلّ العقد**، وبهامشه كتاب **الفوائد والقلائد**، الطّبعة الأولى، المطبعة الأدبيّة بمصر، 1317 هـ. ، ص ص: 2–3.

«النّاثر» الذي أصبح وزيراً يقصد إليه الشّعراء. ومنذ تأسيس المدينة العربيّة الكبيرة، مع صعود العصر العبّاسيّ الأوّل ومكانة الشّاعر الاجتماعيّة تتحوّل وتتغير وتهبط في مقابل مكانة النّاثر الصّاعدة مع تصاعد خطى الدّولة. ومع تحوّلات المدينة الكبيرة وتعقيداتها استبدلت الثّقافة العربيّة المدينيّة بمركزيّة الشّعر مركزيّة النّثر وكان النّثر لغة المدينة المعقّدة"[1]. فكأنّ المنثور وهو المادّة القابلة لتشكّل يراعي تغير الزّمن ويتيح «مقايضة» الآخر ثقافيّا بلغة يفهمها وببلاغة عمادها العقل. وقد صنّف الجاحظ النّثر إلى نوعين: نثر مبتدأ كتب على نمط فنّيّ مخصوص ونثر محوّل من الشّعر في أسلوب أقرب إلى حلّ المنظوم بتعبير القدامى، وفضّل النّثر المبتدأ لفرادته. فكأنّ انتقاص المنظوم يراعي خطّة مرسومة آيلة إلى بيان فضل المنثور بقياسه على ضديده، وإذا الجاحظ طموح إلى إرساء بلاغة المنثور مغيراً نظم الألفة وتقاليد الأنس بالشّكل القديم.

ويسعفنا الجاحظ في «**البيان والتّبيين**» بحجج تدعم هذه الخطّة المرسومة في المفاضلة بين القلم واللّسان فيما أورده من أخبار، يقول:

"وقال عبد الرّحمان بن كيسان: استعمال القلم أجدر أن يحضّ الذّهن على تصحيح الكتاب من استعمال اللّسان على تصحيح الكلام، وقالوا اللّسان مقصور على القريب الحاضر والقلم مطلق في الشّاهد والغائب وهو للغابر الحائن مثله للقائم الرّاهن"[2].

III. الجاحظ وفضله في تأسيس مشروع ثقافيّ:
من ثقافة المشافهة إلى ثقافة التّدوين

كان الجاحظ أديب القرن الثّالث للهجرة الذي وعى قبل أهل زمانه «محنة العرب» وغربة بلاغتهم الأثيرة (وهي الشّعر) أمام الثّقافات الوافدة ممّا يرشّحه ليكون مؤسّساً لمشروع ثقافيّ عماده العقل وآلته المحاورة مع الآخر بلغة النّثر وهي أقرب إلى البرهان عدولاً عن لغة الشّعر سليلة القلب والوجدان فكأنّه يعلن التحرّر من «طور الحنين» إلى حضارة البداوة بتعبير «أندري ميكال» والحنين وفاء للشعر، أمّا النّثر فسليل التّمدّن، اقترن بالدّولة ومؤسّساتها والبلاط وتقاليده والدّواوين وأعرافها، فترسّخت أصوله وصار نثراً فنّيًّا قوامه الجودة في الصّناعة، وصار كلاماً بليغاً أخرج إخراجاً يختلف عن الشّعر لكنّه ينازعه المكانة، فالكتابة زمن الجاحظ معبر إلى الانفتاح على

---

1 جابر عصفور، افتتاحيّة العدد: 3، المجلّد: 12، خريف 1993 من مجلّة **فصول**، (محور العدد: تراثنا نثريّ).

2 **البيان التّبيين**، ج. 1، ص: 80.

الثّقافات الوافدة بفلسفتها ومنطقها وآدابها وعلومها، يقول الجاحظ محتجًّا لفضل الكتابة موظّفاً حجّة تاريخيّة:

"لم يخل زمن من الزمان في ما مضى من القرون الذّاهبة إلاّ وفيه علماء محقّون قد قرأوا كتب من تقدّمهم ودارسوا أهلها ومارسوا لهم وعابوا المخالفين عليهم فمخضوا الحكمة وعجموا عيدانها ووقفوا على حدود العلوم فحفظوا الأمهات والأصول وعرفوا الشّرائع والفروع فقرنوا ما بين الأشباه والنّظائر وصاقبوا بين الأشكال والأجناس ووصلوا بين المتجاور والمتوازي [...] فوضعوا الكتب في ضروب العلم وفنون الآداب"[1].

إنّ هذا التصوّر لمفهوم الأدب يصدر عن نظريّة في البيان تشدّ الأجناس إلى نسق ونظام ويعبّر عن حكمة في المحاورة مع الآخر في ظلّ تلاقح الأجناس والتّبادل الثقافيّ وتنامي حركة التّرجمة ورسوخ تقاليد التّدوين. وحتّى يشتدّ عود هذه الثّقافة النّاشئة كان لزاماً أن تختار بديلها الثقافيّ ورهانها الحضاريّ وأساسه مقايضة الفكر بالفكر عبر التّرجمة وفتوحها وعبر إرساء بلاغة المكتوب لا بلاغة المنطوق، وإيثار لغة العقل والبرهان على لغة القلب والوجدان "باستلهام الرّوح العقلانيّة من التّراث اليونانيّ المعرّب" كما يقول عبد العزيز شبيل[2].

ولعلّ مبحث ترجيح المنثور على المنظوم يتوضّح في هذا البعد السّجاليّ الطّريف الذي صاغ به الجاحظ قوله في «فضل الكتابة».

ومن أطرف المقاربات لنصّ الجاحظ من زاوية التّرجيح وبيان مزيّة النّثر على النّظم ما عرض له في هذا القسم من حجج، فأجرى الكلامَ على المقارنة الآيلة إلى التّرجيح وأقام المفاضلةَ بين نظم ونثر وبين شفويّ ومدوّن، على ضرب من السّجال طريف وَتَوَهَّمَ قيامَ مُعارض ينتصر للمنظوم فإذا ردود الجاحظ إفحام للخصم ومنافحة للمعارض إظهاراً لمزيّة الكتابة. وهذا ضرب من البلاغة قوامه:

"البصر بالحجّة والمعرفة بمواضع الفرصة"[3]،

---

1 الجاحظ، **رسالة فضل ما بين العداوة والحسد**، ضمن مجموع **رسائل الجاحظ**. حقّق نصوصه وقدّم لها وعلّق عليها د. محمّد طه الحاجري، دار النّهضة العربيّة، بيروت، 1983، ص: 166. أوردها الأستاذ عبد العزيز شبيل في إطار الاستدلال على حكمة تأليف الكلام وجمعه عند الجاحظ. **نظريّة الأجناس الأدبيّة في التّراث النّثري: جدليّة الحضور والغياب**، دار محمّد عليّ الحامّي للنّشر، صفاقس، وكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، ط. 1، 2001.

2 عبد العزيز شبيل، **نظريّة الأجناس**، ص: 294.

3 **البيان التّبيين**، ج. 1، ص: 88. وهو حدّ البلاغة عند الجاحظ.

هي بلاغة المفاضلة يرسيها الجاحظ فتغني بلاغةَ المنظوم والمنثور قسيمين للكلام وشقّين للبلاغة، بتعبير مسكويه[1]، وأخوين ينتظمهما القول الجميل بتعبير الكلاعي[2].

يقول الجاحظ في فصل أسماه «بين أنصار الكتب وأنصار الشّعر»:

"ثمّ قال بعض من ينصر الشّعر ويحوطه ويحتجّ له"[3]،

وفي ذات السّياق قال:

"قالوا فكيف تكون هذه الكتب أنفع لأهلها من الشّعر المقفّى؟ قال الآخر: إذا كان الأمر على ما قلتم والشّأن على ما نزّلتم أليس معلوماً أنّ شيئًا هذه بقيّته وفضلته وسُؤره وصبابته وهذا مظهر حاله على شدّة الضّيم وثبات قوّته على ذلك الفساد وتداول النّقص حريّ بالتّعظيم وحقيق بالتّفضيل على البنيان والتّقديم على شعر إن هو حُوِّل تَهَافَتَ ونَفْعُهُ مقصورٌ على أهله، وهو يعدّ من الأدب المقصور وليس بالمبسوط ومن المنافع الاصطلاحيّة وليست بحقيقة بيّنة. وكلّ شيء في العالم من الصّناعات والأرفاق والآلات فهي موجودات في هذه الكتب دون الأشعار. وها هنا كتب هي بيننا وبينكم مثل كتاب أقليدس ومثل كتاب جالينوس ومثل المجسطي ممّا تولاه الحجّاج وكتب كثيرة لا تحصى فيها بلاغ للنّاس وإن كانت مختلفة ومنقوصة مظلومة ومغيرة فالباقي كافٍ شافٍ والغائب منها كان تكميلاً لتسلّط الطّبائع الكاملة [...] فأمّا فضيلة الشّعر فعلى ما حكينا ومنتهى نفعه إلى حيث انتهى بنا القول"[4].

في خطاب الجاحظ هذا حول المنظوم والمنثور تتعدّد الأصوات وتتناظر الحجج في منزع سجاليّ فريد —زمن الجاحظ– وتظلّ هذه المساجلات حاضرة في جلّ المصنّفات النقديّة شاهدة على عمق الخلاف بين أهل الصّناعتين إذا ما تعلّق الأمر ببيان فضل وإثبات مزيّة وترجيح أحد الفنّين على ضديده وهي بلاغة جديدة قوامها السّجال والمحاورة أرسى دعائمها الجاحظ، فظلّ صوته يتردّد في مصنّفات اللاّحقين حتّى القرن الثّامن للهجرة وهل يخفت صوته أبدا؟ وقد كانت غايته أبعد من التّرجيح وأعمق من مناصرة المنثور واستنقاص المنظوم، إذ التّرجيح اختيار فنّيّ يعكس رؤية ثقافيّة وحضاريّة.

لقد طلب الجاحظ المزيّة فوجدها في النّثر ونشد الخلود فوجده في الكتابة وثباتها لا في المشافهة وتغيرها، وكان الجاحظ، وهو يرجّح منثور

1 انظر التّوحيديّ، **الهوامل والشّوامل**، ص: 309.
2 انظر: الكلاعي، **إحكام صنعة الكلام**، ص: 31.
3 **الحيوان**، ج. 1، ص: 78.
4 **المصدر نفسه**، ص ص: 79–80.

الكلام على منظومه، غيرَ منكر لفضل الشّعر ووقعه في النّفوس، لكنّه أدرك أنّ الزّمن غير الزّمن، فطلب المحاورة مع الثّقافات الأخرى وقَصَدَ تأسيس مشروع ثقافيّ قادر على الثّبات أمام المتغيرات.

المصادر والمراجع

رتّبناها ترتيباً ألفبائيًّا دون اعتبار «أبو» و«ابن»

المصادر

الجاحظ،

- **البيان والتّبيين**، حقّقه وشرحه حسن السّندوبي، دار المعارف، تونس، 1990.
- «رسالة فضل ما بين العداوة والحسد»، ضمن مجموع **رسائل الجاحظ**، حقّق نصوصه وقدّم لها وعلّق عليها د. محمّد طه الحاجري، دار النّهضة العربيّة، بيروت، 1983.
- **طبقات المغنّين**، **الرّسائل**.
- **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون، نشرته مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي وأولاده بمصر، ط. 2، 1950.

المراجع

- بن الشّيخ (جمال الدّين)، **الشّعريّة العربيّة**، ترجمة مبارك حنون ومحمّد الوليّ ومحمّد أوراغ، دار توبقال للنّشر، ط. 1، 1996.
- التّوحيدي (أبو حيّان)،
  - **الإمتاع والمؤانسة**، دار موفم للنّشر 1989.
  - **الهوامل والشّوامل**، نشره أحمد أمين والسّيّد أحمد صفر، ط. 1، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1951.
- الثّعالبي (عبد الملك بن إسماعيل)، **نثر المنّظم وحلّ العقد**، وبهامشه **كتاب الفوائد والقلائد**، الطّبعة الأولى، المطبعة الأدبيّة بمصر، 1317 هـ.
- ابن رشيق، **العمدة**،
- شبيل (عبد العزيز)، نظريّة **الأجناس الأدبيّة في التّراث النّثريّ: جدليّة الحضور والغياب**، دار محمّد عليّ الحامّي للنّشر، صفاقس، وكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، ط. 1، 2001.
- صمّود (حمّادي)،
  - **الوجه والقفا في تلازم التّراث والحداثة**، دار شوقي للنّشر، ط. 3.
  - **بلاغة الهزل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ**، دار شوقي للنّشر، الطّبعة الأولى، أفريل، 2002.
- ابن طباطبا العلويّ، عيار الشّعر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط. 1، 1982.
- العسكريّ، **كتاب الصّناعتين: الكتابة والشّعر**، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، 1986.

- عصفور (جابر)، افتتاحيّة العدد: 3، المجلّد: 12، خريف 1993 من مجلّة **فصول**، (محور العدد: تراثنا نثريّ).
- القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربيّ**، دراسة في السّرديّة العربيّة، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، بالاشتراك مع دار الغرب الإسلاميّ، ط. 1، 1998.
- الكلاعي (أبو القاسم محمّد)، **إحكام صنعة الكلام**، ضمن: فصل «في التّرجيح بين المنظوم والمنثور»، تحقيق: محمّد رضوان الدّاية، دار الثّقافة، بيروت، لبنان.
- المجدوب (البشير)، **حول مفهوم النّثر الفنّيّ عند العرب القدامى**، الدّار العربيّة للكتاب، 1982.
- المسدّي (عبد السّلام)، **النّقد والحداثة**،
- ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، بغداد، ط. 1، 1967.

الجاحظ مفكّراً سياسيًّا

160 هـ/776 م. — 255 هـ/868 م.

عبد الله الزرلّي
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

اشتهر الجاحظ «بمعلّم العقل والأدب»[1]. وعرف متكلّماً اعتزاليًّا وعُدّ عالماً، واعتبر ناقداً صاحب رأي في البيان والبلاغة. ولم نعرف مَن نسبَه إلى السياسة وعَدّه من مفكّريها حتّى أنّ ورقة الندوة الصادرة عن اللجنة المنظّمة بكليّة الآداب بصفاقس (2007) لفتت إلى وجوه عديدة من فكر الجاحظ وغاب عنها الجانب السياسيّ[2].

وقد لفت بعض من اهتمّ بنشر رسائل هذا المؤلّف إلى هذا الجانب بجمعه عدداً منها في مجلّد واحد أطلق عليه «**رسائل الجاحظ السياسيّة**»[3].

وكتب «شارل بللا» (Charles PELLAT) مقالاً بعنوان «L'Imamat»[4] (الإمامة) له علاقة بموضوعنا وقد نتقاطع معه في بعض الجوانب. ووقع بين أيدينا مقال للدكتور موفق سالم نوري، أحد أساتذة جامعة الموصل[5] عنوانه «الجاحظ بين الدعاية السياسيّة للسلطة ومعتقده الاعتزاليّ»، نبّه فيه إلى بعض القضايا لكنّنا نختلف معه في الوجهة ونتباين في المقاربة ونتباعد في النتيجة.

---

1 ياقوت، **معجم الأدباء**، ج. 15، ط مصر دار المعارف، (د. ت.)، «كتب الجاحظ تعلّم العقل أوّلاً والأدب ثانياً». ص: ......

2 نبّهت الورقة إلى الجاحظ ناقداً، عالماً، متكلّماً، أديباً، محاوراً للثقافات الأخرى، لغويًّا.

3 نشر الدكتور عليّ أبو ملحم **رسائل الجاحظ** في ثلاثة أجزاء أطلق على كلّ مجموعة الرسائل الأدبيّة، الرسائل الكلاميّة، الرسائل السياسيّة، ط. 3. بيروت، دار مكتبة الهلال، 1995، وضّمت رسالة **المعاش والمعاد**، وكتاب **الأوطان والبلدان** ورسالة **العثمانيّة**، رسالة **الحكمين وتصويب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب** ورسالة **فضل هاشم على عبد شمس**، ورسالة العبّاسيّة، ورسالة **مناقب الترك** ورسالة **فخر السودان على البيضان**، وكتاب **الحجاب**، وكتاب **ذمّ أخلاق الكتاب**.

4 Pellat CHARLES, L'Imamat dans la doctrine de ğāhiz, *studia Islamica*, XV: 23-52.

5 **مجلّة التاريخ العربيّ**، عدد: 19 صيف 2001، جمعيّة المؤرّخين المغاربة الرباط، المملكة المغربيّة.

وخصّص محمّد عبد المنعم خفاجي الباب الرابع من كتابه «**أبو عثمان الجاحظ**» للـ«**جاحظ السياسيّ**» فذهب إلى غير ما نطلب وما إليه نقصد[1]. فما مبرّر هذه الدراسة بعد الذي ذكرنا؟ وما سبيلنا لتجنّب الإعادة والتكرار؟ وكيف الوصول إلى لطائف الأمور التي تركها من سبق حسب عبارة ابن المقفع؟

تروم دراستنا أن تكون شاملة بحسب ما أقدَرَ عليه الاطّلاع وسمح به الوقت، وأن تستقرئ نصوص المؤلّف التي وصلت إليها اليد بعد أن نشر من رسائله الكثير أو أُعِيدَ، غير متوقفين عند ما عدّه الدكتور عليّ ملحم رسائل سياسيّة. وسنعمل في إطار محاولة التأريخ للأفكار على ربط القضايا السياسيّة التي تناولها الجاحظ بأحداث عصره[2] بقدر ما سمحت به المصادر معتمدين على تتبّع ما يتعلّق من أحداث بالخلفاء الأربعة: المأمون، المعتصم، الواثق والمتوكل ومن إليهم من وزراء وقضاة قرابة نصف قرن ابتداء من حوالي سنة مائتين هجريّة (200 هـ.) تاريخ اتّصاله بالمأمون إلى سبع وأربعين ومائتين (247 هـ.) تاريخ وفاة المتوكّل –علماً بأنّ الجاحظ قد أصيب من قبل بالشلل وتقلّص إنتاجه وانقطعت صلته بالسلطة– سنبحث عن ذلك في **تاريخ الطبري** (تـ 310 هـ./923 م.) و**مروج الذهب** للمسعودي (ت346 هـ./957 م.) وفي دراسة طه الحاجري القيّمة «**الجاحظ حياته وآثاره**» وفي البحث الهامّ «الجاحظ في البصرة وبغداد وسامرّاء» لشارل بللا[3] فاهمين للسياسة على نحو أشمل معتبرين كثيراً من قضايا الكلام يومئذ سياسيّة ساعين إلى استحياء البيئة التي عاش فيها وعايش إشكاليّاتها مستكشفين دور الجاحظ المثقّف في الحقل السياسيّ باحثين عن تعاطيه مع قضايا عصره وفق ما يخدم السلطة السياسيّة التي يقيم معها علاقات ويفيد شخصه. فما هي القضايا السياسيّة التي تصدّى لها الجاحظ مفكّراً وسخّر قلمه لخدمتها؟

القضيّة الأمّ التي انصبّ عليها اهتمام الجاحظ هي قضيّة الحكم أو الإمامة بلغة ذلك العصر فقد تصدّى في مؤلّفات عديدة[4] للإجابة عن كثير من

---

1 خفاجي (محمّد عبد المنعم)، **أبو عثمان الجاحظ**، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، 1982:
الباب الرابع: «الجاحظ السياسيّ»، ص ص: 121-132.
الفصل الأوّل: «مواهب الجاحظ السياسيّة»، ص ص: 122-125.
الفصل الثاني: «في سبيل الدولة والخلافة»، ص ص: 126-132.

2 بللا، **الجاحظ**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ص: 363.

3 Pellat CHARLES, *Le Milieu Basrien et la formation de ǧāhiz*, Paris, librairie Adrien-Maisonneuve 1953.

4 مؤلّفات الإمامة التي نسبت إلى الجاحظ:
– كتاب **وجوب الإمامة**: يبرهن فيه على ضرورة وجود الإمام.
.../...

الإشكاليّات التي أفرزتها الأحداث وطرحتها على السّاسة ومفكّري عصره، وأوّل هذه القضايا ضرورة وجود الحاكم أو التخلّي عنه.

I. وجوب الحاكم

لم تُطرَح هذه القضيّة على المسلمين لأوّل مرّة في عصر الجاحظ بل طُرحت من قبل بعد الفتنة الكبرى والصراع الذي جدّ بعد مقتل عثمان فقد دعا الخوارج النجدات[1] إلى إلغاء منصب الحاكم والاستغناء عنه خاصّة إذا عدل الناس وتناصفوا فيما بينهم. وقد زهد الناس في هذا المنصب بسبب ما أساله الصراع من دماء وما أثاره من أحقاد جعلت الجمهور يستنقص هذا المنصب ويرى عدمه خيراً من وجوده.

يبدو أنّ هذا الموقف قد تجدّد في حياة الجاحظ لتشابه الظروف مع ما كان أوجده من قبل إذ نشأت أزمة حادّة، مماثلة للفتنة، عاشها الناس في بغداد وهي الصراع على الخلافة بين الأمين والمأمون رغم ما بذله والدُهما الرشيد من تحوُّط لتفادي المكروه بتعليق وثيقة العهد في المسجد الحرام وإشهاد حجيج سنة 186 هـ.[2] عليها. لكنّ تقسيم أراضي الخلافة بين أولاده الثلاثة الأمين والمأمون والقاسم كان لغماً موقوتاً لا بدّ أن ينفجر. لقد اشتدّ الصراع فنشبت الحرب وقُتل الأمين

.../...

- كتاب **الدلالة على أنّ الإمامة فرض**: لم يصلنا.
- كتاب **الجوابات في الإمامة**: بقي منه جزء محدود جدًّا.
- كتاب **الإمامة على مذاهب الشيعة**: عرض فيه رأي الزيديّة في الإمامة.
- كتاب **إمامة بني (ولد) العبّاس**: وصلنا بعنوان العبّاسيّة لم يزد على ثلاث صفحات.
- كتاب **إمامة ابن أبي سفيان**: لم يصلنا.
- كتاب **تصويب عليّ في تحكيم الحكمين**: يبيّن فضل عليّ على معاوية وكونه أحقّ بالإمامة.
- كتاب **إثبات إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب**: لم يصلنا ويشكّ فيه.
- كتاب **العثمانيّة**: يدفع أفضليّة عليّ على أبي بكر ويثبت أولويّة أبي بكر في الإمامة.
- كتاب **مسائل الإمامة**: أشار إليه المسعودي. لم يصلنا.

انظر: *L'Imamat*: 23-25

- طه الحاجري، **الجاحظ حياته وآثاره**، ط. 2، مصر، دار المعارف، 1969، ص: 210.

1 "وأجمعت النجدات على أنّه لا حاجة للناس إلى إمام قطّ وإنّما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم فإن رأوا ذلك لا يتمّ إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز"، **الملل والنحل**، ج. 1، ط. 2، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413 هـ. /1992 م. ، ص: 119.

2 **تاريخ الطبري**، ج. 4، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1417 هـ. /1997 م.، ص ص: 650-656.

وانفلت الأمن في بغداد وسادت الفوضى وسُفكت الدماء واعتُدي على الأعراض والممتلكات حتّى عاف الناس الخلافة وفقدت قيمتها وزال بريقها.

وعبّر عن تلك الوضعيّة أحد الشعراء بقوله:

أضاع الخلافة غشُّ الوزير * وفسقُ الأمير وجهلُ المشير[1]

وقد دفعت هذه الحالة اثنين ممّن عاصر الجاحظ هما أبو بكر الأصمّ (ت 300 هـ./815 م.) الذي نفى وجوب نصب الإمام وقت الأمن وهشام الفوطي الذي لم يوجب الإمامة وقت الفتن[2].

وللردّ على هذه الدعوى، ألّف الجاحظ كتاب «**الجوابات واستحقاق الإمامة**»[3] إضافة إلى مؤلّفات أخرى مع نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث استجابة لطلب المأمون الذي أمر العلماء بالكتابة في هذا الموضوع الذي كان يحيّره ويشغل باله[4].

استهلّ الجاحظ مؤلّفه بما سيصبح له عادة وهو عرضُ آراء "من خالفه في وجوب الإمامة وتعظيم الخلافة"[5] الذين يرون أنّ الإمامة ليست واجبة وغير محصورة في شخص معيّن ولا هي مقصورة على نسب محدّد. ويمكن للناس ألاّ يقيموا حاكماً دون أن يكونوا "بترْكه ضالّين ولا عاصين"[6]. ويمكنهم أن يقدّموا اثنين أو أكثر. ومع الواحد أو الأكثر ينبغي على كلّ حال أن يترك الناس التباغي وأن يعطي كلٌّ واحد "النصَفة من نفسه"[7] وأن يقيم على نفسه حيثما كان الحدّ الذي عليه. ومن لم يفعل فقد عصى الله.

ويستدلّ أصحاب هذا الرأي على صواب ما ذهبوا إليه من واقعهم المعيش خلال المحنة والاقتتال بين جيش الأمين والمأمون وبقاء الأخير في مرو من 198 هـ. سنة قتل الأمين إلى 202 هـ. سنة رجوعه إلى بغداد والناس بلا

1 **تاريخ الطبري**، ج. 5، ص: 41.
2 الآمدي سيف الدين، **الإمامة من أبكار الأفكار**، تحقيق محمّد الزبيدي، ط. 1، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1412 هـ./1992 م.، ص ص: 71، 72 (هامش 6، 1)، د. أحمد صبحي، **نظريّة الإمامة**، بيروت، دار النهضة العربيّة، 1411 هـ./1991 م.، ص: 456، هامش: 4.
3 **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 2، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، ط 1، بيروت، دار الجبل، 1411 هـ./1991 م.، ص ص: 285-307.
4 الحاجري طه، **الجاحظ حياته وآثاره** ص: 182.
5 **رسائل**، م. 2، ج. 4، ص: 295.
6 **المصدر نفسه**، ص: 285.
7 **المصدر نفسه**، ص: 286.

حاكم فتعاونوا على كفّ الشغب وقمع الفوضى. وبرزت من بينهم حركة «المطوِّعَة» التي أعادت الأمن إلى مدينة السلام[1]

و"صلاح الناس بقدر تعاونهم وتخاذلهم"[2].

ويَردّ الجاحظ على فساد هذه الدعوى بأنّ من طبْع الناس الهروبَ من المكروه والتنصّلَ من تطبيق الحدود ما قدروا على ذلك. وهذا يقود إلى إسقاط الأحكام وانتشار الفساد. والمرء مطالب عقلاً وشرعاً بدرء أسباب الفساد وحماية النفوس ما أمكن. فإذا لم نقم إماماً كان الناس أسرع إلى الشيء إذا طمعوا وأكثر هروباً منه إذا خافوا.

ويواصل في عرض الأسباب التي تقوّي حجّته في نصب الإمامة مؤكّداً على فهم طبيعة الإنسان الذي تقوده غرائزه وشهواته إلى المهالك وما يفسد الدين والدنيا، والعامّة في ذلك أسرعُ من الخاصّة[3] ولهذا يحتاج الإنسان إلى زواجر وروادع خارجيّة مثل القصاص العادل والعقوبة على قدر الجناية وإسقاط القدر وإسقاط العدالة والوصف بالألقاب المزرية والإخافة بالحبس والتغريب ثمّ خسارة الآخرة.

وهذه الزواجر من شأنها أن تقوّي جانب العقل المرشد إلى الصواب حتّى يكون الإنسان قادراً على فعل ما هداه إليه لأنّه إذا

"استوحشته المخاوف كانت مواد لزواجر عقله وأوامر رأيه"[4].

ويضرب على ذلك أمثلة منها ضبط الحجر للسفهاء الذين لا يحسنون التصرّف في أموالهم، وتصرّف الشخص النّزق بحضرة الحاكم تصرّف المتأدّب[5].

ويختم رأيه مؤكّداً على ضرورة الحاكم مبرّراً الإطالة بقوله:

"وإنّما أطنبت لك في تفسير هذه الأحوال التي عليها الوجودُ [...] لتعلم أنّ الناس لو تُركوا وشهواتهم وخُلّوا وأهواءهم وليس معهم من عقولهم إلاّ حصّة الغريزة ونصيب التركيب ثمّ أُخْلُوا من المرشدين والمؤدّبين والمعترضين بين

1 "قد رأينا أهل الصلاح والقدر عند انتشار أمر السلطان وغلبة السفلة والدعّار وهيج العوام يقوم منهم العدد اليسير في الناحية والقبيلة والدرب والمحلة فيفل لهم حد المستطيل ويقمع شذاذ الدعّار حتّى يستريح الضعيف ويأمن الخائف وينتشر التاجر ويُكبرَ جانبَهم الداعرُ"، **رسائل**، م. 2، ج. 4، ص: 289.

2 **المصدر نفسه**، ص: 289.

3 **المصدر نفسه**، ص: 300.

4 **المصدر نفسه**، ص: ......

5 **رسائل**، م. 2، ج. 4، ص: 303.

النفوس وأهوائها وبين الطبائع وغلبتها من الأنبياء وخلفائها لم يكن في قوى عقولهم ما يداوون به أدواءهم ويجبرون به من أهوائهم ويقوون به لمحاربة طبائعهم وجميع مصالحهم"[1].

هذا المعنى يؤكّد في سياقات كثيرة منها في كتابه في **المعلّمين** حيث يقول:

"لولا السلطان لأكل الناس بعضهم بعضاً كما أنّه لولا المسيم لوثب السباع على السوام"[2]

ومنها في «**كتاب في النساء**»:

"لولا السائس لضاع المسوس ولولا قوّة الراعي لهلكت الرعيّة"[3].

الإمامة لواحد

بعد أن أثبت الجاحظ وجوب الإمامة قاده البحث إلى طرح عدد الحكّام وكانت الظروفُ يومئذ تطرح المسألة بإلحاح، فهارون الرشيد –كما تقدّم– قسّم الخلافة وأراضيها بين أبنائه الثلاثة فقال بعض الشعراء:

رأى الملك المهذّب شرَّ رأي * بقسمته الخلافة والبلادا
ستجري من دمائهم بحور * زواخر لا يرون لها نفادا[4]

وأهل بغداد ومن ورائهم العبّاسيّون بايعوا إبراهيم المهدي بالخلافة سنة 201 هـ. وخلعوا المأمون فدعا الجاحظ في أكثر من مناسبة إلى أن ينصّب المسلمون حاكماً واحداً لأنّ الكثرة تدعو إلى التنافس والغلبة وتسوق إلى الهرج. ولهذا لم يجوّز أن:

"يلي أمر المسلمين على ظاهر الرأي والحزم والحيطة أكثر من واحد لأنّ الحكّام والسادة إذا تقاربت أقدارهم وتساوت عنايتهم قويت إلى طلب الاستعلاء واشتدّت منافستهم في الغلبة"[5].

وأعاد هذا المعنى أكثر من مرّة في «**كتاب في النساء**»:

---

1 **رسائل**، م. 2، ج. 4، ص: 303.
2 م. 2، ج. 3، ص: 45.
3 م. 2، ج. 3، ص: 151. يرد هذا المعنى في فقرة أخرى من **نفس المصدر**: "لو لم يقم الله للناس الوزعة من السلطان والحماة من الملوك وأهل الحياطة عليهم من الأئمة– لعادوا نشرا لا نظام لهم ومستكلبين لا زاجر لهم ولكان من عزّ بزّ ومن قدرقهر ولما زال اليسر راكدا، والهرج ظاهرا حتّى يكون التغابن والبوار وحتى تنطمس منهم الآثار"، **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 3، ص ص: 150– 151.
4 **تاريخ الطبري**، ج. 4، ص: 651.
5 **رسائل**، م. 2، ج. 4، 303.

و"قضيّة واجبة أنّ الناس لا يصلحهم إلاّ رئيس واحد يجمع شملهم ويكفيهم ويحميهم من عدوّهم ويمنع قويّهم من ضعيفهم، وقليل له نظام أقوى من كثير نشر لا نظام لهم ولا رئيس عليهم"[1].

فالإمامة حسب الجاحظ واجبة وينبغي أن تكون لواحد وهي ترعى مصالح الدنيا والآخرة[2]. والإمام ينبغي أن يكون:

"أفضل دهره"[3]

لأنّه خليفة الرسول ومن الاستهانة أن يقوم مقامه من لا يشبهه وليس في طريقته وأن يجمع بين قوّة العقل والحزم والعزم[4].

استحقاق الإمامة (أو عرض رأي الشيعة الزيديّة)

قبل أن نقف عند ما كتبه الجاحظ في هذا الشأن يحسن بنا أن نستحضر الظروف التاريخيّة ما بين تمحّض الخلافة للمأمون سنة 198 هـ وبين سنة 212 هـ.

لقد كان التوجّه الغالب على المأمون بعد مقتل الأمين وهو في مرو من بلاد فارس شيعيًّا بحكم ما أفرزه الصراع بينه وبين أخيه. فأمر الناس سنة 201 هـ بتبديل لبس السواد شعار العبّاسيّين بلبس الأخضر شعار العلويّين[5] وزوّج ابنته بعلي الرضى (الرضا) الإمام الشيعيّ وجعله خليفة له وزوّج ابنته الأخرى بولد عليّ. وفي سنة 212 هـ قال المأمون: عليّ أفضل الناس بعد الرسول وأظهر القول بخلق القرآن[6].

يرجّح أن تكون هذه الأجواء هي ما دفع الجاحظ إلى تأليف «**كتابه في مقالة الزيديّة والرافضة**»[7] الذي يعرض فيه رأي الزيديّة في الإمامة. أمّا رأي

---

1 **المصدر نفسه**، ص ص: 149-150. أعاد المعنى: "وانفراد السيّد بالسيادة كانفراد الإمام بالإمامة، وبالسلامة من تنازع الرؤساء تجتمع الكلمة وتكون الألفة ويصلح شأن الجماعة، وإذا كانت الجماعة انتهت الأعداء وانقطعت الأهواء"، **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 3، ص: 151.

2 "إقامة الإمامة فريضة واجبة وأنّ الشركة عنها منفية، وأنّ الإمامة تجمع صلاح الدين وإيثار الآخرة والأولى"، **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 4، ص: 306.

3 **المصدر نفسه**، ص: 305.

4 **المصدر نفسه**، ص: ......

5 "وفي هذه السنة 201 هـ جعل المأمون عليّ بن جعفر [...] بن أبي طالب وليا للعهد من بعده وسماه الرضي. وأمر جنده بطرح السواد ولبس الخضرة وكتب بذلك إلى الآفاق"، **تاريخ الطبري**، م. 5، ص: 137.

6 **تاريخ الطبري**، م. 5، ص: 178.

7 **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 4، ص ص: 312- 324.

الرافضة فلم يورده لأنّ السبيل إلى الإمامة عندها النسب وقد عرض ذلك في كتاب خصّ به الرافضة[1].

وحديث الجاحظ عن الزيديّة يريحه لأنّهم يمتون إليه بوشيجة إذ خرج هؤلاء من كُمّ المعتزلة ورئيس هذه الفرقة قد تتلمذ على واصل بن عطاء[2]. والزيديّة حسب ما أورد الجاحظ في هذا الكتاب لا تقرّ بالنسب للوصول إلى الخلافة وإنّما ترى الطريق إليها هو العمل. وعندها أنّ أعمال عليّ ترجّحه على غيره من الصحابة بمن فيهم أبو بكر وعمر. فعليّ هو الأقدم في الإسلام ثمّ هو الأزهد في الدنيا ثمّ هو الأفقه في الدين ثمّ هو أكثر من ذبّ عن الإسلام بسيفه[3]. وهذه الخصال تبوّئه المكانة الأولى. ومع ذلك لم يتشبث بالخلافة خوفا أن يضعف الإسلام وتذهب ريحه والأخطار محدقة به من كلّ جانب. ووضح عند عليّ أنّ فضل ترك المطالبة أنفع للمسلمين من الجهر بها وتحقيقها. وعلى هذا الأساس كانت إمامة من سبقه شرعيّة وجازت إمامة المفضول مع وجود الفاضل[4]. وبعد زوال الخطر عادت الحقوق إلى صاحبها وحقّت الخلافة لعليّ[5]. وهذا الموقف من عليّ كان مقبولاً في دوائر المأمون ولديه هو، والجاحظ في هذه الرسالة أو ما وصلنا منها يكتفي بالعرض ويتحاشى إبداء الرأي رغم أنّ رأي الزيديّة هو الأقرب إليه.

مقاومة المعارضة الأمويّة

ظهر بالشام سنة 196 هـ. السفيانيّ عليّ بن عبد الله بن يزيد بن معاوية[6] طالباً الخلافة ممّا زاد من حقد المأمون على بني أميّة. ويتكشّف هذا الحقد في ردّه على رجل دعاه إلى الاهتمام بعرب الشام اهتمامه بعجم أهل خرسان فذكر أسباباً كثيرة تمنعه من ذلك منها أنّ قضاعة وسادتها ينتظرون السفيانيّ وخروجه ليكونوا من أشياعه[7].

1 "وإنّما ذكرت لك مذهب من لا يجعل القرابة والحسب سبباً للإمامة دون من يجعل القرابة سبباً من أسبابها وعللها لأنّي قد حكيته في كتاب (الرافضة)"، م. 2، ج. 4، ص: 317.

2 **الملل والنحل**، ج. 1، ص ص: 153-155.

3 **رسائل**، م. 2، ج. 4، ص ص: 315-316.

4 "وقد يكون الرجل أفضل الناس ويلي عليه من دونه في الفضل"، **رسائل**، م. 2، ج. 4، ص: 317.

5 "فلما قمع الله تعالى أهل الردّة بسيف النقمة وأباد النفاق وقتل مسيلمة وأسر طلحة ومات أصحاب الأوتار وفنيت الضغائن، راح الحقّ إلى أهله وعاد الأمر إلى صاحبه"، **رسائل**، م. 2، ج. 4، ص: 214.

6 **تاريخ الطبري**، م. 5، ص: 55.

7 **المرجع نفسه**، ص ص: 197- 198.

هذه الرواسب والواقع الضاغط بما كشفت عنه الفتنة من قوّة صاعدة أصبح لها نفوذ واسع على العامّة دفعت الخليفة إلى أن يعلن رأياً يخالفهم في الخلفاء الراشدين سنة 212 هـ. فقال: "إنّ عليًّا أفضل الناس بعد الرسول" ودعا إلى سبّ معاوية على المنابر "ونادى في الناس برئتُ من أحد ذكر معاوية بخير أو قدّمه على أحد من أصحاب رسول الله"[1] فاستنكر الناس الأمر فأشير عليه بإبطال ذلك "فأعرض عمّا كان همّ به"[2].

والمعلوم أنّ السبّ على منبر الجمعة بدعة جرى عليها خلفاء بني أميّة، فلمّا وصلت الخلافة إلى عمر بن عبد العزيز عوّض السبّ بآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ...﴾ {النحل 16: 90}"[3] فالعودة إلى ما قبل عمر بن عبد العزيز صدمت النّاس وهزّت وجدانهم وبدا أمسُهم القريب خيراً من يومهم.

قد يكون الجاحظ تفاعل مع هذا الواقع المتدّ في الزمن فكتب فيه مؤلّفات عديدة منها: «**رسالة في النابتة**»[4] و«**فضل هاشم على عبد شمس**»[5] و«**رسالة في الحكمين وتصويب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب**»[6]. ورسالة **النابتة** مهداة إلى أبي الوليد محمّد بن أحمد بن أبي دؤاد الذي خلف أباه في القضاء سنة 233 هـ. لما أصابه الفالج وغضب عليه المتوكّل سنة 237 هـ. وحبسه وإن كان شارل بللا يرجع تأليفها إلى سنة 225 هـ. على أساس أنّها لم ترد في قائمة مؤلّفات الجاحظ التي ذكرها في كتاب **الحيوان**[7]. ونحن لا نريد أن نحدّد بالضبط تاريخ تأليفها فليس هو مطلبنا في هذا السياق، وإنّما يهمّنا أن نبيّن تفاعل الجاحظ مع هذا المناخ الذي ساده الصراع الفعليّ بين العبّاسيّين والأمويّين وغيرهم كما سنبيّن لاحقاً.

والنابتة وإن رأى طه الحاجري أنّها كانت تطلق على أهل الحديث الذين يلقّبهم المعتزلة بالحشويّة والمجبرة[8] فإنّنا نرى أنّ التسمية في الأساس

---

1 **مروج الذهب**، ج. 4، بيروت، دار المعارف، (د. ت.)، ص: 40.
2 **المرجع نفسه**، ص: ......
3 النحل 16: 90.
4 **رسائل**، م. 1، ج. 2، ص ص: 7-23.
5 **الرسائل السياسيّة**، تقديم وتبويب وشرح د. عليّ أبو ملحم، ط. 3، بيروت، دار مكتبة الهلال، ص ص: 407-460.
6 **المصدر نفسه**، ص ص: 337-399.
7 PELLAT (Charles), *La Nabita de Djãhiz*, Annule de l'Institut d'Études Orientales, T X année 1952: 304.
8 الحاجري طه، **الجاحظ حياته وآثاره**، ط. 2، دار المعارف بمصر، 1969، ص: 190. انظر 304: La Nabit.

يراد بها التحقير بنفي الأصالة وعدم التمكّن وعدم رسوخ القدم كشأن النباتات الطفيلية. وهذه الأوصاف يلصقها الجاحظ بتيار أهل الحديث على أساس النبز كما يصفهم المعتزلة بالحشويّة والمجبرة[1].

لقد استهل الجاحظ رسالته بالدفاع عن عثمان بما لم نعثر على مثيله في ما وقع بين أيدينا. إنّ قتل عثمان عنده جريمة لا تغتفر

"احتلب به قاتلوه ما لا تطير رغوته ولا تسكن فورته ولا يموت ثائره ولا يكل طالبه، وكيف يضيع دم، الله وليه والمنتقم له"[2].

إنّ دم عثمان عند الجاحظ لا يماثله إلاّ دم زكريّا بن يحي قد

"غلا غليانه وقتل سافحه وأدرك بطائله وبلغ كلّ محنته"[3].

ويلفت الجاحظ إلى بعض البدائل التي لو اتبعت ربما كانت تحول دون هذا الفعل الشنيع. وتتمثّل هذه البدائل في مقترحات سياسيّة قد تنهي سلطة حاكم دون سفك دم. وقد تعرّض الفكر السياسيّ في ثقافتنا إلى خلع الحاكم والخروج عليه وضبَط لذلك شروطاً أهمّها جوْره والاقتدار على الحسم. ولكنّه لو يشرْ إلى مثل ما قدّمه الجاحظ من مقترحات عمليّة وهي أن يؤسَر ويقدَّم إلى الجمهور ويقتَصَّ منه وأن تصادر أمواله ويحبَس مقابل ما بقي بذمّته من مال وأن يعزل إن صحّ الادّعاء عليه[4].

ويخالف الجاحظ رأي الرافضة في عثمان فهو يثمّن محاولته جمع القرآن بقراءة زيد بن حارثة ويدافع عنها نافياً أن يكون عثمان استبدّ في ذلك برأيه على عليّ وعامّة الصحابة معتبراً الطاعن على عثمان

كـ"رجل أخطأ الحقّ وعجّل على صاحبه"[5]

ومن خَطّأ عثمان في الجمع عنده فقد خطّأ عليًّا وعبد الرحمان وسعداً والزبير وطلحة وعِلْيَةَ الصحابة. ثمّ يحاجّ «الروافض» بموقف عليّ الذي لم يصدر منه ما يدلّ على أنّه استنكر الفعل أو سعى إلى تغييره وقد آل إليه أمر الخلافة. ثمّ يدلّل على صواب ما فعل عثمان بالإجماع عليه:

---

1 النابتة: قد يقال هذا الاسم بعموم على من يرى غير رأي المدينة كيفما كان صادقا أو كاذبا. ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع. ابن باجة: **تدبير المتوحد**: 12-13.

2 **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 2، ص: 9.

3 **المصدر نفسه**، ص: ......

4 **رسائل الجاحظ**، ص: ......

5 **رسائل الجاحظ**، ص: 233.

"إنّ أمراً اجتمعت عليه المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة لظاهر الصواب واضح البرهان على اختلاف أهوائهم"[1].

هذا الموقف من عثمان يخالفه الموقف من معاوية إذ يصِمُ من عاصر معاوية ولم يكفره بأنّه بتركه إكفارَه كافر. وأمّا أهل زمانه من النابتة فقد زادوا عليهم برفضهم سبّ معاوية لأنّه صحابيّ ولأنّ السبّ بدعة ومن يبغض معاوية خالف السنّة[2]. ويزيد الجاحظ في توريط من يسمّيهم «نابتة» وهم أهل الحديث والسنّة والجماعة باتّهامهم بالدفاع عن المتسلّطين وأهل الجور من خلال وضعهم في موقف من يرى:

"أنّ سبّ ولاة السوء فتنة ولعن الجورة بدعة وإن كانوا يأخذون السّمِيّ بالمُسمّى والوليّ بالوليّ والقريبَ بالقريب وأخافوا الأولياء وآمنوا الأعداء وحكموا بالشفاعة والهوى وإظهار القدرة والتهاون بالأمّة والقمع للرعيّة"[3].

وبسبب النوابت والعوامّ الذين اتّبعوهم صار الجاحظ يرى أنّ عصره يغلب عليه "الكفر وهو التشبيه والجبر" وأنّ كفر أبناء عصره أعظم من كفر من مضى المنحصر في الأفعال كالفسق لأنّهم أصبحوا شركاء مع هؤلاء بتولّيهم وترك إكفارهم[4].

وذمّ معاوية أمر شائع في مؤلّفات الجاحظ فهو يحمّله مسؤوليّة الاستبداد على الأنصار المهاجرين وشقّ وحدة المسلمين وإلغاء الخلافة وإبدالها بمُلك لا يختلف عن الكسرويّة والقيصريّة في شيء[5]. وإذا ما قارن بين معاوية وعليّ كما فعل في **رسالة الحكميْن وتصويب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب** فهو لا يرى وجهاً للمقارنة لأنّهما لا شبَه بينهما وإذا ما وصل معاوية إلى الخلافة وقُتِل عليّ فلأنّ عليًّا تقيّد في كلّ سلوكه بما يمليه عليه الدين وتوجبه الأخلاق. وإذا كانت بيئة معاوية وظروفه ساعدته على التفوّق فإنّ بيئة عليّ وأوضاعه قد خذلته. ثمّ يجادل السفيانيّة في كلّ ما بررت به خلافة معاوية

---

1 **المصدر نفسه**، م. 2، ج. 3، ص: 233.

2 **المصدر نفسه**، م. 1، ج. 2، ص: 12.

3 **المصدر نفسه**، م. 1، ج. 2، ص: 12.

4 **المصدر نفسه**، ص: 20.

5 "عندما استوى معاوية على الملك واستبد على بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العامّ الذي سمّوه عام الجماعة وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبريّة، العامّ الذي تحوّلت فيه الإمامة ملكاً كسرويًّا والخلافة غصباً قيصريًّا"، **رسائل**، م. 1، ج. 2، ص ص: 10-11.

وشرعيّة سلطته منتهياً إلى أنّ معاوية لا يستحقّ الخلافة[1] لأنّ الخلافة تستحقّ بالفضل والتقدّم في السوابق.

يتحوّل الجاحظ من الموازنة بين عليّ ومعاوية إلى الموازنة بين الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة بل إلى بطنيْن من قريش هاشم وعبد شمس، فيبدأ بتعداد أشرف خصال قريش في الجاهليّة التي هي اللواء والندوة والسّقاية والرفادة وزمزم والحجابة. وحظ بني هاشم واضطلاعهم بهذه المهامّ حسب تقديره أكثر من عبد شمس ممّا يجعلهم في موضع أشرف. أمّا في الإسلام فالبوْن بينهم شاسع فهؤلاء في بيْتهم الرسالة وفي هؤلاء من قاومها وضادّها. وهذا ما يجعل دولة العبّاسيّين الهاشميّة تفخر على الأمويّة لأنّهم

> "ملكوا بالميراث وبحقّ العصبة والعمومة وأنّ ملكهم في مغرس نبوّة وأنّ أسبابهم غير أسباب بني مروان بل ليس لبني مروان فيها سبب ولا بينهم وبينها نسب إلاّ أن يقولوا إنّا من قريش"[2].

ولا يكبر في عينيْ الجاحظ من المروانيّين أحدٌ حتّى عمر بن عبد العزيز عنده مِن

> "أعظم خلق الله قولاً بالجبر"

وكلّ فضله أنّه جاء بعد قوم

> "بدّلوا الدين وارتكبوا من الفواحش ومن أصناف ما هان بجانبه ما أتاه من أمور".

واعتبر بنهيه عن سبّ عليّ محسناً وعدّ من الخلفاء الراشدين[3].

مناهضة أهل الحديث أو السنّة والجماعة : خلق القرآن

هذا الصراع حول خلق القرآن يتمازج فيه ما هو عقديّ وما هو سياسيّ بسبب تدخّل الدولة التي قد تكون مدفوعة بالتيّار الاعتزاليّ ممثّلاً في ثُمامة بن أشرس وفي أحمد بن أبي دؤاد الذي نصّبه المأمون قاضي القضاة منذ سنة 198 هـ. التي قُتل فيها الأمين وانفرد المأمون بالخلافة إلى سنة 233 هـ. أي طيلة خلافة المأمون والمعتصم والواثق وبعض خلافة المتوكّل. ولم يترك المنصبَ إلاّ بعد أن أصيب بالفالج.

---

1 الرسائل السياسيّة، ص ص: 344-345.
2 الرسائل السياسيّة، ص ص: 420.
3 المصدر نفسه، ص ص: 420-434.

وكان القول بخلق القرآن لبّ ما صار يعرف بالمحنة. والمتتبّع للمراسيم التي أصدرها المأمون لحمل الناس خاصّة موظّفي الدولة على التصريح علنيّة بتبنّي هذه المقولة، والتتبّعات التي جرت والتحقيقات[1] التي تمت مع المحدّثين والقضاة وعامّة موظّفي الدولة يبدو له أنّ السياسة وظّفت العقيدة لخدمتها من أجل الحدّ من نفوذ السلطة المتنامية للمحدّثين وأهل السنّة والجماعة. فبعض العبارات التي تكرّرت في المراسيم المتعلّقة بهذه القضيّة ينعت هذه الجماعة

بـ"متصنّعة أهل القبلة وملتمسي الرئاسة"
ويرميهم بأنّهم مع جهلهم وشركهم
"أظهروا أنّهم أهل الحقّ والدين والجماعة"[2].

ويكشف التحقيق أنّه كان يرمي إلى كسر شوكتهم وهزّ ثقة العامّة فيهم لأنّ إقرار العالِم، محدّثاً أو قاضياً كان، يذاع بين الناس. وقد أبدى المأمون حرصاً عجيباً على ذلك وعلى نقل من أبى الإقرار من بغداد إلى الرقّة وقد خرج للجهاد. قد لا تفسّر هذه المتابعة، كما تريد الوثائق الرسميّة، بالحرص على التوحيد وتنزيه الله على ألاّ ينزّل القرآن شريكاً له مثلما جعل النصارى عيسى كلمة الله وهو ما أدّى بهم إلى التثليث كما فهمه المسلمون.

لقد بلغ من اهتمام المأمون بهذه القضيّة أن أوصى وليّ عهده المعتصم وهو يحتضر بأن يأخذ بسيرته في القرآن[3] وبألاّ يفارق أبا عبد الله أحمد بن أبي دؤاد[4]. ولم تنته المحنة بوفاة المأمون بل تواصلت بعده فانعقد مجلسٌ سنة 219 هـ. برئاسة المعتصم لمساءلة أحمد بن حنبل. وانتهت المساءلة بجلد المعتصم أحمدَ بنَ حنبل. وفي هذه القضيّة كتب الجاحظ رسالة لا نعلم تاريخها بالضبط أهداها إلى محمّد بن أحمد بن أبي دؤاد قاضي قضاة المتوكّل، وجّهها إليه بسبب حماسته للاعتزال بصفته شابًّا بعد أن ذهب تحفّظ الأب واحترازه بفعل التجربة والسنّ.

1 **تاريخ الطبري**، ج. 5، ص ص: 189-193.
2 **المرجع نفسه**، ص: 187.
3 **المرجع نفسه**، ص: 196.
4 **المرجع نفسه**، ص: ......

في هذه الأجواء، كتب الجاحظ «**رسالة خلق القرآن**»[1]. يبدأ الجاحظ حديثه متحوّطاً معلناً حرصه الشديد على إنصاف خصمه كعادته دائماً في مجادلاته[2]. ويصوغ المجادلة في نصّ حواري ينتصر فيه للمعتصم:

"- قال صاحبكم للخليفة المعتصم يوم جمع الفقهاء والمتكلّمين والقضاة والمخلصين إعذاراً وإنذاراً: امتحنتني وأنت تعرف ما في المحنة وما فيها من الفتنة ثمّ امتحنتني من بين جميع هذه الأمّة.

- قال المعتصم: أخطأت بل كذبتَ. وجدتُ الخليفة قبلي قد حبسك وقيّدك ولو لم يكن حبسك على تهمة لأمضى الحكم فيك. ولو لم يخفك على الإسلام ما عرض لك فسؤالي لك عن نفسك ليس من المحنة ولا من طريق الاعتساف ولا من طريق كشف العورة إذ كانت حالك هذه الحال وسبيك هذا السبيل"[3].

ويواصل سرد القصّة مصرّا على إظهار ابن حنبل جاهلاً لجوجاً مكابراً

"فلا هو قال في أوّل الأمر: لا علمَ لي بالكلام ولا هو حين تكلّم فبلغ موضع ظهور الحجّة خضع للحقّ"[4].

فقابله الخليفة بالمقت والقول:

"أفّ لهذا الجاهل مرّة والمعاند مرّة"[5].

وانتهت المحاجّة بضرب أحمد بن حنبل: "ثلاثين سوطاً"[6] لطّفها الجاحظ بمقطوعة الثمار "أي بلا عقدة" و"متّسعة الأطراف (متفرّقة)"[7] واعتبرها غير كثيرة. كما اعتبر ظروف الاستنطاق ليست بالعسيرة حتّى تعقد اللسان. ويبدو أنّ المستنطق هو أحمد بن أبي دؤاد وأنّه هو محرّر الرسائل الموجّهة إلى الولاة إذ فيها من احتقار العامّة الكثير ممّا هو شائع بين المعتزلة ولا تبدو معبّرة عن رؤية المأمون الذي يوصي وليّ عهده وهو يحتضر "الرعيّة! الرعيّة! العوامّ! العوامّ! فإنّ الملك بهم"[8].

---

1 **رسائل**، م. 2، ج. 3، ص ص: 285-300.

2 "وإذا تقلدتَ الإخبار عن خصمك فحُطْه كحياطتك لنفسك فإنّ ذلك أبلغ في التعليم وآيسُ للخصوم"، **رسائل**، م. 2، ج. 3، ص: 288.

3 **المصدر نفسه**، ص: 292.

4 **رسائل**، م. 2، ج. 3، ص: 294.

5 **المصدر نفسه**، ص: ......

6 ذكر صاحب **مروج الذهب** أنها ثمانية وثلاثون سوطاً، **مروج الذهب**، ج. 4، ص: 52.

7 **المرجع نفسه**، ص: 295.

8 **تاريخ الطبري**، ج. 5، ص: 196.

ويثبت الجاحظ على ابن حنبل الإقرار بخلق القرآن ويعلم أهل السنّة والجماعة بأنّه لم يعد منهم إلاّ إذا كان قد سلك مذهب التقيّة وهو ممّن يرى ألاّ تقيّة في دار الإسلام فيكون عندئذ كاذباً[1].

ويحتدم الصراع ويتكشّف هدفه وهو الفوز بقاعدة شعبيّة أوسع من خلال الاتّهامات المتبادلة. فأهل السنّة والجماعة يرون أنّهم على السداد وأصحاب الحقّ لأنّ معهم:

"العامّة والعباد والفقهاء وأصحاب الحديث"[2]

ويردّ الجاحظ بأن:

"ليس معهم إلاّ أصحاب الأهواء ومن يأخذ دينه من أوّل الرجال"[3].

وقد تعمّق هذا الصراع وكانت له أصداء في الشعر، فممّا قاله أبو العتاهية ينتقد محمّد بن أحمد بن أبي دؤاد بعد أن غضب عليه المتوكّل سنة 237 هـ:

لو كنتَ في الرأي منسوباً إلى رَشَدٍ * وكان عزمُك عزمًا فيه توفيقُ
لكانَ في الفقه شغلٌ لو قنِعْت به * عن أن تقول كلامُ الله مخلوقُ
ماذا عليك وأصْل الدّين يجمَعُهم * ما كان في الفرْع لولا الجهلُ والموقُ[4]

وواصل الجاحظ الصراع العقديّ مع هذه الكتلة الشعبيّة الصاعدة من المحدّثين وأهل السنّة والجماعة وبين فريقه من المعتزلة في السلطة برسالتيْه **في نفي التشبيه**[5] و«**الردّ على المشبّهة**»[6]. ويكاد يكون المؤلف الأخير تقريراً للوزير عن وضع هذا التيّار وما طرأ عليه من تحوّل[7] بعد ما تعرّض له من قمع واضطهاد بذل فيهما والدُه كلّ ما يقدر عليه في حين كان الكثير يتحاشى المواجهة.

ويندرج المؤلّفان ضمن النضال الإيديولوجيّ يستخدمه الجاحظ ضدّ هذا التوجّه. ويلتمس من الوزير نشر هذا الفكر وإذاعته بين الناس من خلال

1 **رسائل**، م. 2، ج 3، ص: 296.
2 **المصدر نفسه**، ص: 297.
3 **المصدر نفسه**، ص: ......
4 **تاريخ الطبري**، ج. 5، ص: 314.
5 **رسائل الجاحظ**، م. 1، ج. 7، ص ص: 206-308.
6 **المصدر نفسه**، م. 2، ج. 4، ص ص: 5-16.
7 **المصدر نفسه**، م. 1. ج. 1، ص ص: 285-287.

الترويج[1] لهذيْن الكتابيْن اللذيْن يخاطبان الخاصّة والجمهور معوّلاً على حماسته المذهبيّة.

الدفاع عن سياسة المعتصم العسكريّة وإرضاء الفتح بن خاقان

كان للمعتصم ولعٌ خاصّ بضمّ الأتراك إلى الجيش فجمع منهم عدداً كبيراً[2]. وكانت البداوة غالبة على هؤلاء الجنود فتضايق منهم سكان دار السلام وتحرّش بهم الناس حتّى أنّ بعض الجنود كان يوجد مقتولاً في شوارع بغداد[3]. وكان هذا الجيش متألّفا من عديد من الأعراق[4] فسرَى إليه كما يبدو بعض نوازع الفرقة. وكان الفتح بن خاقان وزير المتوكّل هو الآخر تركيًّا وكان أبوه أحد قوّاد المعتصم[5]. وكانت تربطه بالجاحظ صداقة وطيدة قائمة على حبّهما للفكر والأدب فأهدى له الجاحظ رسالة «**مناقب الترك وعامّة جند الخلافة**»[6]. وهي تتألّف من جزءيْن كتبا في زمنين متباعدين الجزء الثاني في عهد المعتصم، إلاّ أنّه لم يقدّمه له لأسباب سكت عنها الجاحظ ونعتها بـ"يطول ذكرها"[7]، والجزء الأوّل في عهد المتوكّل وضمّهما إلى بعضهما وقدّما إلى الفتح بن خاقان[8].

وغاية هذا التأليف العمل على توحيد المؤسّسة العسكريّة[9] التي أصبحت لفيفاً من الأتراك والمغاربة (من مصر واليمن وغيرهما) والفراغنة والأشرسيّة والخراسانيّين[10]، وأن ينوّه بمختلف مكوّنات الجيش ويثني على بطولة الأتراك وتميّزهم العسكريّ وقدرتهم على القتال حتّى أنّ مشيداً بهم يقول:

---

1 **رسائل الجاحظ**، م. 1، ج. 1، ص ص: 285-287 أو م. 2، ج. 3، ص ص: 163-220.

2 **مروج الذهب**، ج. 4، بيروت، دار المعرفة (د. ت.)، ص: 53.

3 "وكانت الأتراك تؤذي العوام بمدينة السلام بجريها الخيول في الأسواق وما ينال الضعفاء والأطفال من ذلك فكان أهل بغداد [...] ببعضهم فقتلوه عند صدمه لامرأة أو شيخ أو صبيّ أو ضرير"، **مروج**، ج. 4، ص: 53. انظر الحاجري، **الجاحظ**، ص: 296.

4 **المرجع نفسه**، ص: 53.

5 الحاجري، **الجاحظ**، ص: 354.

6 **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 2، ص ص: 163-220.

7 **المصدر نفسه**، ص: 196. أو م. 1، ج. 1، ص: 36.

8 الحاجري، **الجاحظ**، ص: 295.

9 "وكتابنا هذا إنما تكلّفناه لنؤلف بين قلوبهم إن كانت مختلفة ولنزيد الألفة إن كانت مؤتلفة"، م. 1، ج. 1، ص: 14 أو، ج. 3، ص: 189.

10 **مروج الذهب**، ، ج. 4، ص: 53.

"أن ألقى مائة خارجيّ أحبّ إلي لأنّي وجدت الخصال التي يفضل بها الخارجيّ جميع المقاتلة غير تامّة في الخارجيّ ووجدتها تامّة في التركيّ"[1].

وقد خصّص لذلك كامل الجزء الثاني.

وقد يكون كتاب **مناقب الترك** ظهر في عهد المتوكّل بسبب الوزير التركيّ لترطيب الأجواء مع عامّة الشعب وتبديد الجفوة بين الخليفة وهؤلاء العسكر من خلال امتداح دورهم والثناء على بطولتهم. لكنّ هذه الجهود يبدو أنّها أخفقت فقد سعى المتوكل إلى النجاة بنفسه والانتقال إلى دمشق سنة 243 هـ.[2] لكنّ شرّهم تابعه إلى هناك، فعاد وقتل مع وزيره في ليلة واحدة من سنة 247 هـ..

دعم سياسة المتوكّل في الضغط على النصارى

انتهج المتوكّل مع النصارى سياسة تقوم على التضييق، فحملهم مع أهل الذمّة عامّة سنة 235 هـ. على لِبْس الطيالسة وعَقد الزنانير. ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان[3]. ويصعب أن نرجع هذا القرار إلى حادثة معيّنة كثورة أرمينية التي يشير إليها طه الحاجري[4] والتي قادها بطارقة المسيحيّين في هذا البلد لافتكاك السلطة. وقد ارتكبت في هذه الواقعة فظائع بحقّ المسلمين إذ قتل الوالي وكلّ من حمل السلاح والبقيّة سُرّحوا بعد أن انتزعت ثيابهم وكان الثلج يغطي المكان فمات أكثرهم برداً وسقطت أصابع قوم منهم[5]. إلاّ أنّ هذه الحادثة جرت سنة 237 هـ. والقرار صدر سنة 235 هـ.. يمكن أن يكون القرار صادراً لاستمالة جهة معيّنة أو لخروج السّجال الحربيّ بين المسلمين والروم عن العادة. ولم يشر المنشور الصادر عن الخليفة إلى أسباب هذا القرار[6].

1 **رسائل**، م. 1، ج. 1، ص: 41 أو ج. 3، ص: 199.

2 عبّر يزيد المهلب عن لجوء الخليفة إلى دمشق:

"أظنّ الشام تشمت بالعـــــراق * إذا عزم الإمام على انطـــــلاق
فإن تدع العراق وساكنيهـــــا * فقد تُبْلى المليحة بالطـــــلاق"

تاريخ الطبري، م. 5، ص: 326. **مروج الذهب**، ج. 4، ص: 114.

3 **المرجع نفسه**، م. 5، ص: 304.

4 الحاجري، **الجاحظ**، ص: 359.

5 **تاريخ الطبري**، م. 5، ص: 359.

6 **تاريخ الطبري**، ص ص: 304-306.

استجاب الجاحظ إلى طلب الوزير الفتح بن خاقان الذي أرسل إليه يعلمه برضاء الخليفة عنه[1] وبرغبته في تأليف «**الردّ على النصارى**». ويبدو أنّ الجاحظ لم يتفرّد بالتأليف في هذا الموضوع بل ألّف فيه بعضُ معاصريه[2] كتباً تحمل نفس العنوان، ممّا يعني أنّ الصراع مع النصرانيّة كان بالسيف وبالقلم. وقد تكون ثقة الوزير في اقتدار الجاحظ وتفوّقه في الجدل ما دفعه إلى الإيعاز له بهذا التأليف.

جاء الردّ على النصارى[3] لتحصين الجبهة الداخليّة من أن تهتزّ أو تتخلخل بفعل التشكيك والتلبيس على الضعفاء. فبسط الجاحظ مآخذ النصارى على ما ورد في القرآن في حقّ النصارى واليهود، وردّ عليها وتوقّف عند الأسباب التاريخيّة التي جعلت النصارى أحبّ إلى المسلمين من اليهود ويتبوّؤون منزلة اجتماعيّة راقية، فمنهم كُتّاب السلاطين وفرّاشو الملوك وأطبّاء الأشراف والعطّارون والصيارفة. ويستعرض مكر النصارى بالمسلمين وما ابتلوا به منهم وينفي عنهم أيّ صلة من شفقة أو رحمة ويرميهم بالشرك والتشبيه[4]. ويحرّض القضاة على تطبيق قوانين الذمّة عليهم ويحمّلهم مسؤوليّة التهاون.

ولئن عُدّ الكتاب من مؤلّفات الجدل الدينيّ ونُزّل ضمن كتب علم مقارنة الأديان فإنّ ذلك لا يُفقده دوره السياسيّ الذي هو غاية الكتاب وهو تدعيمُ السلطة في قراراتها وتأمين الجبهة الداخليّة من الاختراقات.

---

1 "كتب الفتح بن خاقان إلى الجاحظ: "[...] إنّ أمير المؤمنين يجدّ بك ويهشّ منذ ذكرك... فاعرف لي هذه الحال (الثناء عليك لدى الخليفة) واعتقدْ هذه المنّة على كتاب **الردّ على النصارى** وافرغْ منه وعجّلْ به إليّ""، **معجم المؤلّفين**، ج. 15، ص: 100.

2 الشرفي عبد المجيد، **الفكر الإسلاميّ في الردّ على النصارى**: 128-141 =
عليّ بن ربّ الطبري (تـ بعد 240 هـ.) **الردّ على النصارى**.
القاسم الرسّي (تـ 246 هـ.)، **الردّ على النصارى**.
إسحاق الكندي (تـ 252 هـ.)، **مقالة في الردّ على النصارى**.

3 **رسائل**، م. 2، ج. 3، ص ص: 303-351.

4 للجاحظ موقف من النصارى يتكرر في حجج النبوّة حيث يصفهم بالرياء الكاذب ويرجع تبتلهم وشغفهم بحب الله إلى التجسيد والتجسيم الذي يعتقدونه "النصارى حين جعلوا ربّهم إنساناً مثلهم بخعت نفوسهم بالهيبة له لتوهّمهم الربوبيّة وأسمحت بالمودّة لتوهّم البشريّة، فلذلك قدروا من العبادة ما لم يقدر عليه من سواهم. ولمثل هذا السبب صارت المشبّهة منّا أعبد ممن ينفي التشبيه". **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 3، ص: 253.

مقاومة الشيعة والرافضة خاصّة

لم ينقطع الشيعة عن الانتفاض على الدولة العبّاسيّة والعمل على انتزاع السلطة منها حتّى أنّه يصعب أن يسْلم عهدُ أيّ خليفة من انتفاضة خارج منهم. ويبدو أنّ المتوكّل قد قابل الشيعة بعنف زاد على المعتاد ممّا يدلّل على أنّ الصراع بلغ ذروته. فقد أمر المتوكّل سنة 236 هـ. "بهدم قبر الحسين بن عليّ وهدم ما حوله من المنازل والدور وأن يحرث ويبذر ويسقى موضع قبره وأن يمنع الناس من إتيانه"[1].

وقد واكب الصراعَ المادّيَّ النضالُ الفكريّ فألّف الجاحظ كتباً تدعم العبّاسيّين وتدفع العلويّين. ومن هذه الكتب «**العبّاسيّة**» ونحن لا نعرف بالضبط التاريخ الذي ألّفت فيه هذه الرسالة التي لا تزيد على أربع صفحات[2] أهي سنة 204 هـ. بعد أن مات عليّ الرضا سنة 203 هـ. والعودة إلى لباس السواد وإرضاء بني العبّاس أم يرجع إلى هذه الأحداث في عهد المتوكّل.

ومهما يكن من أمر فقد تجاوب الجاحظ مع هذا الصراع المتدّ فردّ "حقّ العلويّين في الخلافة إن كان الطريق إليها بالنسب كما يذهبون إلى ذلك باستثناء الزيديّة منهم. ووظّف في ذلك أحكام الميراث التي تجعل من العمّ عاصباً يحجب أبناء العمّ. فالعبّاس على هذا الأساس أوْلى من عليّ لأنّ العبّاس عمّ الرسول وعليّ ابن عمّه.

ويبدو أنّ هذا التخريج السياسيّ ذا الخلفيّة الفقهيّة لم يبتدعه الجاحظ بل كان شائعاً حتّى أنّ بعض الشعراء ضمّن هذا المعنى في قوله[3]:

يرجو التراث بنو البنات * وما لهم فيها قُلامه
والصهر ليس بوارث * والبنت لا ترث الإمامه

وألّف الجاحظ كتاباً ثانياً لدعم العبّاسيّين ضدّ العلويّين هو «**كتاب العثمانيّة**»[4]. ولم يعرف تاريخ مضبوط لتأليف هذا الكتاب لكن يفترض أن يكون في عهد المتوكّل مقترناً بحوادث 236 هـ.. ولا يمكن أن يتجاوز تاريخ

---

1 **تاريخ الطبري**، م. 5، ص: 312.
2 **الرسائل السياسيّة**، ص ص: 467- 470.
3 **تاريخ الطبري**، م. 5، ص: 339.
4 **رسائل الجاحظ السياسيّة**، ص ص: 127-328. نشرها عبد السلام محمّد هارون في كتاب على حدة بعنوان **كتاب العثمانيّة**، ط. 1، بيروت دار الجيل، (د. ت.)، نشرت أجزاء منها في **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، م. 2، ج. 4، ص ص: 19-65.

تأليفه سنة 240 هـ. وفاة الإسكافي الذي كتب «**كتاب العثمانيّة**»[1]. والعثمانيّة ليست فرقة كلاميّة لأنّ كتب الفرق لم تذكرها وإنّما هم أناس يجمعهم الشعور بالألم والإحساس بالضيم لمقتل عثمان وهم لا يمثّلون حزباً ولا يجمعهم مكان فبعضهم في البصرة[2] وبعضهم بِخَرِبْتَا من مصر[3] وآخرون بالمدينة[4] وغيرهم هرب إلى الشام[5] وفي الكوفة مسجدَ خاصّ بالعثمانيّين[6].

ولم يُعرف لهؤلاء مقالات أو آراء في السياسة خارج ما ألّفه الجاحظ ولم يعرف أنّه كان لهم اهتمام بنشاط مسلح. وقد يكون معاوية استفاد من موقفهم على نحو غير مباشر. وتتضمّن «**رسالة العثمانيّة**» في الأساس جدلاً حادًّا بين الروافض[7] والعثمانيّة في شأن من هو أولى بالخلافة. الروافض يرون عليًّا أحقّ وأولى بها والعثمانيّون يدحضون.

والمقارنة في العثمانيّة لا تدور بين عليّ وعثمان وإنّما بين أبي بكر وعليّ. وقد فوّق الجاحظ أبا بكر في كلّ خصلة نسبت إلى عليّ وأفرغ فضائله من كلّ معنى حتّى جهاده بالسيف انتزع منه الدلالة على أنّه شجاع وأظهره أهوج كما أنّ سبْقه إلى الإسلام أظهره سبق طفل غرّير لا يأتي بنفع ولا يجلب لصاحبه ضرًّا، أمّا إسلام أبي بكر فهو إسلام مسؤول يؤخذ عليه وتنجرّ عنه فوائد للدين وأصحابه. ثمّ يدحض النصّ على عليّ بالإمامة ويفنّد الأسس التي بنت عليها الشيعة مشروعيّة كفاحها في طلب الخلافة وهي النصّ والنسب.

وبصفة عامّة فإنّ الجاحظ لا يفوّت مناسبة دون الحطّ من شأنهم.

"الروافض ليست منّا بسبيل لأنّ من كان أذانه غير أذاننا وصلاته غير صلاتنا وطلاقه غير طلاقنا وعتقه غير عتقنا وحجّته غير حجّتنا وفقهاؤه غير فقهائنا

---

1 الحاجري، **الجاحظ**، ص: 187.

2 **رسائل الجاحظ** (مناقب الترك)، م. 2، ج. 3، ص: 175، م. 1، ج. 1، ص: 16.

3 **تاريخ الطبري**، م. 3، ص: 3.

4 **المرجع نفسه**، ، م. 2، ص: 698.

5 **المرجع نفسه**، ص: م، ص.

6 **الأغاني**، ج. 11، بيروت، دار الثقافة، 1983، ص: 235.

7 كان الانتساب إلى الرافضة تهمة تؤدي في عهد المتوكّل إلى القتل (**مروج الذهب**، ج. 4، ص: 106) "عرّف البعض الرافضي: من زعم أن عليّ بن أبي طالب أفضل من العبّاس وأنّ ولده أحقّ من ولد العبّاس بالخلافة"، **مروج**، ج. 4، ص: 107، ولكن الرافضي حسب الجاحظ من أنكر شرعيّة إمامة الخلفاء الراشدين وفضّل عليهم عليًّا.

وإمامه غير إمامنا وقراءته غير قراءتنا وحلاله غير حلالنا وحرامه غير حرامنا فلا نحن منه ولا هو منّا"[1].

دعم السلطة ضدّ موظّفي إدارتها أو ذمّ الكتّاب

في سنة 229 هـ. غضب الواثق على كُتّابه فأوقع بهم[2] وكان الجاحظ في بداية علاقته بالدولة أريد له أن يلحق بديوان الرسائل وأن يكون من بين الكُتاب إلاّ أنّه لم يطق صبراً وما زاد على ثلاثة أيّام حتّى ترك المنصب[3]. وهذان السّببان قد يكونان من بين ما دفع الجاحظ إلى تأليف كتاب «**ذمّ أخلاق الكتّاب**»[4].

ويحمل الجاحظ على هذا الصنف من موظّفي الدولة ناسباً إليهم كلّ المذامّ والنقائص، فمن الكتّاب حسب رأيه كان أوّل مرتدّ في الإسلام هو عبد الله بن أبي سرح:

"كتب لرسول الله فخالف في كتابه إملاءه فأنزل الله فيه آيات من القرآن نهى نبيّه عن اتّخاذه كاتباً"[5].

ومنهم أوّل من غدر في الإسلام معاوية بن أبي سفيان[6]. ومنهم عثمان رضي الله عنه لم يمت حتّى:

"أدّاه عرق الكتابة إلى ذمّ من أوليائه".

والكتابة حسب الجاحظ لا يتعاطاها إلاّ من كان في وضع التابع أو الخادم، ولم يتولَّ في التاريخ قطّ عظيمٌ كفاية نفسه أو شارك كاتبه في عمله[7].

---

1 **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 3، ص ص: 233-234.

2 **تاريخ الطبري**، م. 5، 275-276.

3 "صدر الجاحظ في ديوان الرسائل أيام المأمون ثلاثة أيام ثمّ إنه استعفى فأعفي"، **معجم الأدباء** ج. 15، ص ص: 78-79. الحاجري، **الجاحظ**، ص: 214.

4 **رسائل الجاحظ**، م. 1، ج. 2، ص ص: 187-209.

5 **رسائل الجاحظ**، م. 1، ج. 2، ص: م: 188.

6 **المصدر نفسه**، ص: م: 189. **يعيد هذه الأفكار في** «رسالة الحكمين وتصويب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب»، **رسائل الجاحظ السياسيّة**، ص: 345.

7 **المصدر نفسه**، ص ص: 190-191.

الدعوة إلى المساواة ومقاومة الشعوبيّة

إذا كان الحديث عن المساواة أوْلى به الصراع الاجتماعيّ فإنّا لا نراه مقطوعَ الصلة بالسياسة، ولهذا سنسمح لأنفسنا بأن نذكر بعض ما للجاحظ فيها.

إنّ الجاحظ المفكّر المعتزليّ العقلانيّ لم يكُنْ من الداعين إلى تفوّق عرق أو حضارة على أخرى، وإنّما بيّن خصوصيّات كلّ أمّة وما به عُرفت فرفع من شأن الترك كما أسلفنا، وحاول أن يقرّب بين مختلف الأعراق وشدّ بعضهم إلى بعض:

"فالبنويّ خرسانيّ وإذا كان الخرسانيّ مولى والمولى عربيّ فقد صار الخرسانيّ والبنَويّ والمولى والعربيّ واحداً"[1].

إنّ الإنسان عند الجاحظ لا يقاس بنَسَبِهِ ولا ينتفع بصلاح آبائه[2] إلاّ على سبيل حسن الذكر، والمفاخرة بالأنساب مجمعُ الفساد وبذرةُ الشرّ[3]. ويذكر الجاحظ مثالاً للتسوية التي خصّها بكتاب[4] وبسط القول فيها في رسالة العثمانيّة[5] إكرام الرسول لزيد بن حارثة مولاه حين عقد له يوم مؤتة على جلة بني هاشم وجعله أمير كلّ بلدة يطؤها[6].

ويدافع الجاحظ عن السود ويظهر فضلهم ويكتب في ذلك «**فخر السودان على البيضان**»[7] ويضمّنها مقولة أبي زيد النحويّ:

"لولا الوئام هلك الإنسان"

ويعدّد من ذاع صيته منهم مثل لقمان الحكيم وسعيد بن جبير وبلال[8] الذي يقول فيه عمر:

"إنّ أبا بكر سيّدنا وأعتق سيّدنا وهو ثلث الإسلام"[9].

---

1 **رسائل الجاحظ السياسيّة**، ج. 1، ص: 9.

2 **المصدر نفسه**، ص: 274. **العثمانيّة**، ص: 206.

3 "ليس أدعي إلى الفساد ولا أجلب الشر من المفاخرة"، م. 1، ج. 1، ص: 22. "واحذر خصلة رأيت الناس قد استهانوا بها وضيّعوا النظر فيها مع اشتمالها على الفساد وقدحها البغضاء في القلوب والعداوة بين الأودّاء المفاخرة بالأنساب"، م. 1، ج. 1، ص: 126.

4 ألّف الجاحظ رسالة أسماها «التسوية بين العرب والعجم». الحاجري، **الجاحظ**، ص: 233.

5 **العثمانيّة**، ص ص: 206-218، **رسائل الجاحظ السياسيّة**، ص ص: 273-285.

6 **رسائل**، م. 1، ج. 1، ص: 126.

7 **المصدر نفسه**، ص ص: م: 177-226.

8 **المصدر نفسه**، ص: م. ، ص.

9 **المصدر نفسه**، ص: م: 179-180.

وممّا يلفت أنّ الإيمان بالمساواة عند الجاحظ شمل حتّى المرأة في وقت كانت البشريّة كلّها تحتقرها فيخصّص لها مؤلّفاً «**كتاب في النساء**»[1]. ويتلخّص موقفه في:

"ليس ينبغي لمن عظّمَ حقوق الآباء أن يصغّر حقوق الأمّهات وكذلك الإخوة والأخوات والبنون والبنات وأنا وإن كنت أرى أنّ حقّ هذا أعظم فإنّ هذه أرحم"[2].

ودافع الجاحظ عن العرب. ولم يكن دفاعه لدواعٍ عنصريّة وإنّما لدفع الضيم عنهم وردّ الانتقادات المغرضة كقول أبي نواس جادًّا أو هازلاً عن قريش إن صحّ[3]:

أمّا قريش فلا افتخار لهـــا	*	إلاّ التجارات من مكاسبهـــا
وأنّها إن ذكرْتَ مكرمـــة	*	جاءت قريش تسعى بغالبهـــا
إنّ قريشاً إذا هي انتسبـــت	*	كان لها الشطر من مناسبهـــا

ردّ الجاحظ ردًّا قويًّا قائلاً:

"ودعني من قول من يقول: قد كانت قريشاً تجّاراً فإنّ هذا باب لا يناقش ولا يطرد، ومن قاس تجّار الكرخ وباعته وتجار الأهواز والبصرة على تجار قريش فقد أخطأ مواضع القياس وجهل أقدار العلل"[4].

ولو علم هذا القائل ما كانت قريش عليه في التجارة لعرف اختلاف السبل والتفاوت ما بين الطرق، ولو كانت علّتهم في ذلك كعلّة تجّار الأبلّة ومحتكري أهل الحيرة لثلمت دقّة التجارة في أعراضهم ولنهك سُخْفُ التربُّح من مروءاتهم ولصغّر ذلك من أقدارهم في صدور العرب ولوضع من علوّهم عند أهل الشرف"[5]. والواقع يخالف هذا فهم كانوا يجيزون الشعراء ويكرمون الحجيج ويقابلهم الملوك بالتقدير ويحافظون على رفعة أخلاقهم.

---

1 **رسائل**، م. 2، ج. 3، ص ص: 139-159.
2 **المصدر نفسه**، ص: م: 157.
3 **تاريخ الطبري**، ج. 5، ص: 114. لم يذكر أحد أن الجاحظ ردّ على أبي نواس. لكنْ وحدة الموضوع ما بين القول والردّ والمعاصرة والانتماءُ إلى نفس المدينة والانتقالُ إلى بغداد في نفس الفترة جعلنا نطمئنّ للعلاقة بينهما. والأبيات لا توجد في ديوان أبي نواس، بيروت، دار صادر، (د. ت.)، لكنّها موجودة بالموسوعة الشعريّة الرقميّة على قرص مضغوط.
4 **رسائل الجاحظ**، م. 2، ج. 3، ص ص: 45-46.
5 **المصدر نفسه**، ص: م: 46.

ويؤلّف الجاحظ كتاب **الحيوان** لإبراز علم العرب ومعرفتهم ويكتب **البيان والتبيين** لإظهار قدرتهم الأدبيّة والفكريّة على نحو ما فعل أرسطو في الفكر اليونانيّ ويحرّر "البخلاء ليعبّر على كرمهم وليلفت إلى حسن التدبير وتجنّب الإسراف وليكشف عمّا يلحق العربيّ من غبن في مجتمعه ولو كان طبيباً. فالزبائن يتحاشون طبيباً لأنّ اسمه أسد وكنيته أبو الحارث ويلبس رداء قطن أبيض ويتكلم العربيّة. وكان عليه ليروج أن يكون اسمه أعجميًّا: صليبا، جبرائيل، يوحنا، بيرا وأن تكون كنيته أبا عيسى وأبا زكريّا وأبا إبراهيم وأن يكون لباسه حريرا أسود ولغته لغة أهل جندي سابور"[1].

الخاتمة

بعد عرض فكر الجاحظ السياسيّ على نحو من الشمول قدر الإمكان وتحليله وربطه بواقعه بحسب ما سمحت به المصادر والمراجع نتساءل عن أهمّية الجاحظ مفكّراً سياسيًّا. لكن يحسن بنا قبل محاولة الإجابة أن نستحضر آراء من سبقنا إلى هذا الموضوع لنقف على الجوانب التي انصرف إليها الاهتمام ولنتعرّف على مدى صواب تقييمها.

لقد رأى شارل بللا (Charles PELLAT) في الجاحظ "كاتباً شبه رسميّ مكلّفاً بإذاعة إرادات حكوميّة ونشرها أو تفسيرها أو تبسيط أفكار دينيّة مطروحة يومئذ أو الدفاع في بعض الأحوال عن العبّاسيّين والإسلام والعرب"[2].

ووجده موفّق سالم نوري "مشتّتاً بين معتقداته الاعتزاليّة ومتطلّبات الدعاية السياسيّة على حساب مقولاته الاعتزاليّة، ومثالاً لأزمة المثقف العربيّ"[3]. ونزّله فهمي جدعان ضمن التيّار الثاني[4] من المعتزلة وهو التيّار الواقعيّ الانتهازيّ في تعامله مع الدولة العبّاسيّة ورجح أنّه لم ينطلق في كلّ مواقفه من مذهب المعتزلة بل من منطلق التأييد للدولة العبّاسيّة[5].

إنّ هذه الآراء جميعها تتلخّص في أنّ الجاحظ كاتب مأمور لا يملك استقلاليّته وأنّه منشطر بين دواعي العقيدة وإملاءات السياسة وأنّه ضحّى بمبادئه في سبيل إرضاء الدولة ونيل الحظوة والظفر بالمكانة.

---

1 **البخلاء**، تحقيق طه الحاجري، مصر، دار المعارف، 1963، ص: 242.
2 بللا، **الجاحظ**، ص: 367.
3 **الجاحظ بين الدعاية السياسيّة ومعتقده الاعتزاليّ**: 24.
4 التيّار الأوّل هو التيّار التقوى الاحتجاجيّ.
5 السريحي عبد الله يحي **مراجعة المحنة: بحث جدلية الدين والسياسة في الإسلام**: 242.

لا مراء في أنّ للجاحظ علاقات مع الدولة العبّاسيّة بل مع خلفاء مازال التاريخ يشيد بذكرهم من أمثال المأمون والمعتصم والواثق والمتوكّل، ولا جدال في أنّ هذه العلاقة وفرت للجاحظ أسباب العيش بعد أن طلب من أمّه ما يسدّ به الرمق. فقدّمت له على الطبق كراريسه[1] دالّة على ضيق ذات اليد ومحتجّة هازئة بقعود ابنها عن طلب الرزق وانشغاله بطلب العلم. لكنّ علمه فتح له أبواب الخلافة وحرمته بشاعة منظره من الولوج إلى البلاط فدخله بكتبه[2].

لقد أمكن للجاحظ أن يعيش من قلمه ومن التعليم[3] الذي يمكن أن يكون تعاطاه. فقد أهدى كتاب **الحيوان** إلى عبد الملك بن زيّات الوزير وقسيمه في حبّ الأدب فأعطاه خمسة آلاف دينار. وأهدى كتاب **البيان والتبيين** إلى ابن أبي دؤاد قاضي القضاة وشريكه في العقيدة فأعطاه خمسة آلاف دينار، وأهدى كتاب **الزرع والنخل** إلى إبراهيم بن العبّاس الصولي الأديب مثله فأعطاه خمسة آلاف دينار، وحصل من ابن الزيّات على ضيعة كبيرة عرفت بالجاحظيّة ويمكن أن يكون المتوكّل قد منحه راتباً منتظماً. ولم يضمن له هذا كلّه شيخوخة مريحة فقد شكا بعد أن أصابه الفالج في أواخر حياته من الألم والفاقة.

إنّ علاقة الجاحظ بالدولة لم تحدّدها المادّة فحسب وما أخذه كان مقابل جهده. والعلاقة بين المؤلّف وساسة عصره كانت بسبب تلاقي المصالح وأحياناً تلاقي المصلحة والعقيدة. لقد أطلقت العلاقة مع الدولة للجاحظ العنان ليناضل من أجل دعم الاعتزال، وكان يرى الخطر على العقل داهماً من النصّيّين. فكيف يؤاخَذُ على نشر عقيدته لمجرّد الالتقاء مع الدولة ألم تعتبر الدولة العبّاسيّة في هذه المرحلة إلى عهد قريب دولة المعتزلة؟

لقد كان الجاحظ يرى حكّام عصره أجمل ما فيه لأنّهم:

"كانوا أكثر استبصاراً بأدواء العصر التي هي الكفر[4]

"ممثّلاً في «التشبيه والجبر» وفي العصبيّة والحميّة. وهو يرجو من الله أن:

"يغيث بهم أصحاب الحقّ ويرحمهم ويقوّي ضعفهم ويكثر عددهم"[5].

---

1 ابن المرتضى، **المنية والأمل**، 38، **الجاحظ، حياته وآثاره**، ص: 163.

2 **رسائل**، م. 2، ج. 3، ص: 27.

3 بللا، **الجاحظ**، ص: 361.

4 "صار الغالب على هذا القرن الكفر وهو التشبيه والجبر"، **رسائل**، م. 1، ج. 1، ص: 20.

5 "وأرجو من الله أن يكون قد أغاث المحقّين ورحمهم وقوّى ضعفهم وكثّر ملّتهم حتّى صار ولاة أمرنا في هذا الدهر الصعب والزمن الفاسد أشد استبصاراً في التشبيه من عليتنا [...] وصادفوا الناس وقد انتظموا معاني الفساد أجمع وبلغوا غايات البدع ثمّ قرنوا بذلك العصبيّة .../...

ورغم هذا التقدير فإنّ الجاحظ لم يتهالك على الاقتراب من السلطة كيفما كان الثمن، بل رفض أن يكون موظّفاً في ديوان الرسائل وفضل التجارة على العمل مع السلطان[1]. وقال:

"الرضا بالفقر قناعة وعزّ واحتمال الذل نذالة وسخف"[2].

وإنّ رجلا يُضرب به المثل في الولع بالقراءة وعشق الكتاب يصعب أن يكون مجرّد متلقّ للأوامر.

أمّا المواضيع التي خاض فيها الجاحظ فهي قضايا عصره. والمرء عنده:

"ابن زمانه وليس ابن أبيه".

لقد خاض في هذه القضايا بجرأة وهو يعرف خطورة الموقف ويعرف أنّ من الناس من يؤثر الصمت ظفراً بالسلامة. كان يعيش قضايا زمانه بعمق ويعرضها عرض العالم المتمكّن من الجدل ولا يبدو أنّ الكتابة كانت مفروضة عليه وأنّه يتكلّفها. ولم يكن ما كتبه يتناسب مع الدعاية لأنّه لا يكتب في خطّ واحد بل يقيم كتاباته على التناقض حتّى رأى ابن قتيبة في الردّ على النصارى أنّه يدلّهم على عورات المسلمين. لقد كان الجاحظ صورة لعصره. ولا يبدو أنّه تخلّى عن الاعتزال في ما كتب قيد أنملة. وما تعرّض له في العبّاسيّة من حصول الخلافة بالنسب كان مجرّد عرض لآراء أصحاب هذا المذهب في وثيقة لم تزد على أربع صفحات، وأنّ حماسته لمذهبه قد حالت دون تعاطفه مع ابن حنبل في مساءلته وضربه.

لقد كان الجاحظ أصيلاً فيما طرحه مشاركاً في قضايا زمانه بما يخدم مذهبه ويحقق للدّولة مطالبها ودعا الجميع إلى المشاركة:

"فما ينتظر الفقيه بفقهه والمحتجّ لدينه والذابّ عن مذهبه ومواسي الناس في معرفته، وقد أمكن القول وأطرق السامع ونجا من التقيّة وهبّت ريح العلماء"[3].

.../...

التي هلك بها عالم بعد عالم والحميّة التي لا تبقي ديناً إلا أفسدته ولا دنيا إلا أهلكتها وهو ما صارت إليه العجم من مذهب الشعوبيّة وما قد صار إليه الموالي من الفخر على العجم والبربر"، **رسائل**، م. 1، ج. 2، ص: 20.

1 **رسائل**، م. 2، ج. 4، ص ص: 254-255.

2 **رسائل**، ص: م: 170.

3 **المصدر نفسه**، م. 2، ج. 4، ص: 298.

الجاحِظُ مصنّفاً

عبد الحميد الفهري
قسم التاريخ
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

صار التصنيف فنًّا من الفنون المغمورة بعد تردّي المعارف الإسلاميّة الأساسيّة إذ تحوّلت الاهتمامات إلى الفروع المترتّبة على تنامي البحوث السريعة المنصبّة على المونوغرافيّات، بمعزل عن الأسس التي قام عليها بناء الشخصيّات.

وتتنزّل هذه المحاولة حول الجاحظ في سياق السعي للحفر في ركام المعارف التي هيّأت الجاحظ وأمثاله من جهابذة الفكر الإنسانيّ عامّة والعربيّ الإسلاميّ خاصّة لاعتلاء أعلى مراتب النبوغ في عصره وفي كلّ العصور.

لذلك نحاول تجاوز دراسة الجاحظ من زاوية مونوغرافيّة، فقد امتلأت الرفوف بالتكرار والاجترار لنفس الموارد حول شخصيّته، ساعين الكشف عن ركن غامض في عقل الجاحظ وعلمه. فهل يتسنّى فهم الرجل دون العودة إلى مادّة الردود التي برع فيها حتّى صار رمزاً بين المتكلّمين؟

إنّ الرّدود علم قائم بذاته نشأ عند أصحاب الرأي والاجتهاد والفقهاء وما اتّصل بمدارس الكلام وكان وراء قيام علم التصنيف بالذات. ويمكن متابعة التراكم الحاصل في هذا السياق بالعودة إلى تصحيحات فؤاد سزكين[1] لما طرأ من خلط لدى الدارسين بين أصناف المعارف المتّصلة بعلم الكلام منذ الدؤلي[2] مروراً بالشعبيّ[3]، فابن منبّه[4]، حتّى نبلغ عصر نخبة القرن الثاني مع ابن عطاء[5]

---

1 فؤاد سزكين، **تاريخ الأدب العربيّ**، مترجم عن الألمانيّة تحت إشراف إدارة الثقافة والنشر بجامعة بن سعود 1983، م. 1، ج. 4، ص ص: 3-5.

2 أبو الأسود الدؤلي (متوفّى فى 69 هـ.)، عربيّ الأصل، يعتبره الشيعة أوّل متكلّمي الإسلام بعد عليّ بن أبي طالب (تـ 40 هـ.)، لكنّ المصادر السنّيّة تكتفي بالتنويه بأبي الأسود وبأسبقيّته في وضع أسس النحو وتنقيط الحروف.

3 الشعبي (تـ 103 هـ.)، محدّث وأخباريّ له ميول شيعيّة.

4 وهب ابن منبه (تـ 110 هـ.)، محدّث وأخباريّ.

5 واصل بن عطاء (تـ 131 هـ.) من موالي البصرة، متكلّم محسوب على القدريّة.

وابن عبيد[1] المحسوبين على المعتزلة دون تدقيق لمقاييس التصنيف، لذلك فإنّ هذين الرمزين كانا من جيل الكلاميّين القدريّة الأوائل في مرحلة تأسيس الفكر الاعتزاليّ. وعند متابعة متكلّمي القرن الثالث يكون الجاحظ آخر رموز هذا القرن بعد ظهور سلسلة من القدريّة كابن هلال[2] والعلاّف[3] وابن يسار[4]. والطريف أنّ كلّ هذه النخبة كانت من العراق وأساساً من البصرة يجمعهم نسبهم الأعجميّ فكانوا إمّا موالي أو من غير العرب دون أن يكونوا موالي[5].

إنّنا ندرك سلفاً أنّ تقديم الجاحظ في أحد بناه الفكريّة غير المألوفة لدى الدارسين يستدعي الإقناع باعتبار أنّ عمروا بن بحر أبا عثمان المتوفى سنة 255 هجريّة كان لدى الباحثين أديباً ثمّ متكلّماً معتزليّا. لكنّ الجاحظ كان إلى جانب ذلك عالماً أيضاً في تصنيف الفرق بل نجده في ما بلغناه من نتائج مؤسّساً لهذا العلم وأحد رموز النخبة الأوائل في وضع منهج التصنيف.

ويجدر هنا أن نقدّم في البداية فكرة وجيزة عن تاريخ قيام علم التصنيف في الإسلام وتشكّل صنفِ المصنّفين حتّى ندرك وجاهة تنزيل الجاحظ في هذه الطائفة.

فعلم تصنيف الفرق من العلوم الأساسيّة التي ظهرت بشكل تدريجيّ منذ القرن الثاني معرفةً توفّق بين فنون شتّى. فهي نمط من أنماط الكتابة التي قامت بعد ازدهار علم الردود والمناقضات التي سيطرت على الساحة الفكريّة الإسلاميّة في عصر نهضة صراع الآراء والاجتهاد والكلام.

---

1 عمرو بن عبيد (تـ 141 هـ.) من موالي البصرة.

2 بشر بن هلال (تـ 210 هـ.) وهو مولى، عاش بالكوفة وأتمّ حياته ببغداد حيث توفّي.

3 أبو هذيل العلاّف (تـ 226 هـ.) من موالي البصرة.

4 إبراهيم بن يسار (تـ 231 هـ.). أنظر حول هؤلاء الكلاميّين: عبد الحميد الفهري، **مناهج مصنّفات الملل والفرق والنحل**، تقديم هشام جعيّط، دار محمّد عليّ للنشر، 1998، ص: 178. التحوّلات في الانتماءات الاجتماعيّة لرموز الفرق الكلاميّة ومواطنهم. ولراجعة القائمة الكاملة للمتكلّمين القدريّة أنظر مقالنا:
« Les sources de l'hérésiographie arabe » in : *Mélanges d'Archéologie et d'Epigraphie et d'Histoire*, offerts à Slimane Mustapha ZBISS, Institut Nationale du Patrimoine, Tunis 2002, pp. 101-120.

5 ما زالت كثير من الدراسات تخلط بين المولى والأعجميّ وغير العربيّ خاصّة لانتشار الخطأ الشائع القائل بأنّ كلّ أعجميّ غير عربيّ كان مولى، والحقيقة أنّ الموالاة وضعيّة قانونيّة وتشريعيّة تربط مولى أعلى بمولى أسفل اعتماداً على موادّ يضبطها الفقه بكلّ دقّة. انظر مقالنا: «موالي العرب والإسلام، لا في الذات ولا مع الآخر»، **كتاب الآخر**، نشر الجمعيّة الفلسفيّة بصفاقس وجمعيّة أحباء المكتبة والكتاب بصفاقس، سنة 2002.

ومادّة متن هذا الصنف من الكتابة لا تستجيب لتعريف الأدب كما حدّده التهانوي في **كشّافه**[1]. فضلاً عن أنّها ليست مادّة تاريخيّة كما ضبطها السخاوي[2] في كتابه **الإعلان عن التوبيخ**. فهذا الفنّ أقرب إلى الكتابة الفقهيّة كما رأى ذلك الجرجاني في **تعريفاته** عندما تحدّث عن أدب القاضي. وقد أكّد شاخت[3] ما ذهب إليه الجرجاني دون أن يحدّد مصدر فكرته. فالتصنيف إذن نمط قائم بذاته قريب ممّا حدّدته الدوائر المعرفيّة الغربيّة بعلم الأريزيوغرافيا (Hérésiographie) بمعنى الكتابة حول المجموعات والتشكيلات والفرق والمذاهب والهرطقات بلسان أدبيّ وفكر تاريخيّ وبرأي فلسفيّ وبضبط قانونيّ تشريعيّ وفقهيّ. لذلك يَعْتَبِرُ قولدزيهر[4] أنّ فنّ التصنيف خلاصة الجانب الروحيّ في الإسلام ومختزل الجانب الفكريّ عند العرب.

فأين مكانة الجاحظ من كلّ هذا الفنّ؟ وما علاقته بهذه المعرفة وقد صنّفته وديعة طه نجم[5] أديباً ناقداً وعلَماً شامخاً من أعلام الأدب العربيّ؟

يظهر نبوغ الجاحظ عند متابعة قائمة أصحاب الردود حيث تحتلّ الكلاميّة مكانة مركزيّة في سلّم هذا الصنف، إذ كانوا مصدر الآراء والمناقضات. فمنذ ابن ميثم[6] المؤسّس الأوّل في ما نراه لعلم التصنيف، ستتوالى أسماء المبادرين بتقسيم المسلمين مللاً وفرقاً ونحلاً، فيتوسّط الجاحظ هذه القائمة. ويليه مباشرة النوبختي[7] رغم أنّ هذا كان شديد التعاطف مع الشيعة حتّى عدّه بعض النقّاد شيعيّاً مؤسّساً للتصنيف لدى أهل هذا المذهب. ثمّ تظهر

---

1 التهانوي محمّد عليّ (تـ 1152 هـ)، **كتاب إصلاحات الفنون**، دار قهرمان، اسطنبول 1974، ص: 54.

2 شمس الدين السخاوي (تـ 902 هـ)، **كتاب الإعلان عن التوبيخ**، تحقيق محمّد تيمور، نشر القدسي، دمشق، سنة 1349 هـ.، ص: 6.

3 SCHACHT (Josef), article « Fiqh », in : *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème édition, Liden.

4 GOLDZIHER, *Le dogme de la loi de l'Islam : histoire du développement dogmatique et juridique et la loi musulmane*, chapitre V, les sectes, traduit de l'allemand par Félix ARIN, Paris 1920.

5 وديعة نجم، «الجاحظ والنقد الأدبيّ»، **حوليّات كلّيّة الآداب بالكويت**، الحوليّة العاشرة الرسالة التاسعة والخمسون، 1410/1409 هـ. -1989/1988 م.

6 ابن ميثم وهو عليّ بن إسماعيل بن شعيب (تـ حوالي 210 هـ) كان كاتب المأمون. راجع نسبه الكامل ودوره في التأسيس لكتابة التصنيف لدى: ابن النديم محمّد بن إسحاق (تـ 385 هـ)، **كتاب الفهرست**، مطبعة الاستقامة، القاهرة. (د. ت.). وانظر أيضاً:
Montgomry WATT, *the rafidhite, a prelimiry study*, Edenburg, p. 114.

7 النوبختي أبو محمّد موسى(تـ 270 هـ)، **فرق الشيعة**، تصحيح إبراهيم الزين، دار الفكر بيروت، (د. ت.).

سلسلة ثانية يتصدّرها أبو الحسن الأشعريّ[1]، وهو الموفّق بين الرؤى المعتزليّة والأسس الشافعيّة. ومن أبرز اتّباع فكره ومنهجه في التصنيف البغدادي[2]، وتلميذ هذا الأخير الاسفراييني[3]، إلى أن يختتم في تقديرنا الشهرستاني[4] قائمة الشافعيّين الأشاعرة من المصنّفين.

لكنّ الطريف في دراسة الجاحظ أنّه ليس مجرّد اسم في هذه القائمة، بل هو أحد الواضعين للبنة أساسيّة في هذه المعرفة.

والجاحظ كان مصنّفاً في كتاب واحد وهو **العثمانيّة**[5]. كتاب ألّفه قبل **البيان** وكذلك **الحيوان**، بمعنى أنّ شواغل الجاحظ الفكريّة ونزعاته المذهبيّة كانت حاضرة قبل أن يبرع في الأدب والعلوم.

وقد حقّق كتاب **العثمانيّة** محمّد عبد السلام هارون بأخفّ الأضرار التي يمكن أن تصيب المتن جرّاء اعتداء المحقّقين وفرض توجّهاتهم الفكريّة على القارئ. فقلّ وندر أن يكون المحقّق محايداً. وهذه مسألة أخرى. وقد جاء متن الكتاب في شكل نصّ واحدٍ بلا فصول ولا أبوابٍ. فهو بمثابة مخزن لمادّة معرفيّة خشيَ عليها صاحبُها من التلفِ، فدوّنها بلا تنظيم ولا ترقيم ولا تبويب.

لكن لماذا اعتبرنا كتاب **العثمانيّة** مصنّفاً من مصنّفات الفرق والمذاهب؟ ولماذا أدرجنا الجاحظ في سياق المصنّفين؟ وما هي الأركان التي تميّز كتابه **العثمانيّة** من سائر كتاباته الأخرى؟

إنّ فضل الجاحظ يتمثّل في تفطّنه إلى الأسس التي قامت عليها الفرق في الإسلام وهي مسألة الولاء للرموز. فمعروف أنّه بعد موت الرسول حصل فراغ ضخم في ساحة القداسة والزعامة، ذلك أنّه لم يكن من الهيّن تعويض الرسول بشخصيّة من بين المحيطين به من الصحابة لما كان يتمتّع به من كاريزما فائقة، رغم أنّ الساحة كانت مكتظّة بالرموز القبليّين. فلم تسمحْ الروابط القبليّة لأيّ

1 أبو الحسن الأشعريّ عليّ (تـ 330 هـ.)، **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلين**، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت 1990 في جزأين.

2 عبد القاهر البغدادي (تـ 469 هـ.)، كتاب **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، بيروت 1990.

3 الإسفراييني أبو المضفر (تـ 471 هـ.)، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين**، دار الكتب العلميّة بيروت، (د. ت.).

4 أبو الفتح الشهرستاني محمّد (تـ 547 هـ.)، **الملل والنحل**، تحقيق مهنا وفاعور، دار المعرفة بيروت، 1992 في جزأين.

5 الجاحظ أبو عمرو ين بحر (تـ 250 هـ.)، **كتاب العثمانيّة**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1955.

شخصيّة أن يكون محلّ رضاء كلّ القبائل كما كان الشأن مع محمّد. لذلك عادت كلّ مجموعة عشائريّة وقبليّة تبحث عن زعيم يمثّل مصالحها. ولا ريب في أنّ العصبيّة القبليّة التي انطفأ بريقها في عهد الدولة التأسيسيّة مع الرسول قد استعادت كلّ عنفوانها في عهد الخلفاء الراشدين. وبما أنّ الإسلام صار دين كلّ العرب، فلم يعدْ من الممكن أنٍ يقدّم أيّ طرف رمزه وزعيمه بصفته العصبيّة، لذلك ظهر الولاء العصبيّ مغلّفاً بالمقدّس. فصار بنو العمّ أنصاراً للصحابة من أهل الحلّ والعقد واتّباعاً لمن أعطاهم الإسلام شرفاً جديداً فوق الشرف القبليّ كنخبة الصحابة أهل السابقة في الإيمان بالرسالة وأعضاء مجلس الشورى بالمدينة وقادة الفتح. لذلك كان العثمانيّة الذين يقولون بالولاء لعثمان هم الأوّلين في إسلام المجوعات السياسيّة الدينيّة التي ستصير في لاحق الأيّام فرقاً[1].

والعثمانيّة لا تضمّ المقرّبين من بيت عثمان فحسب فقد بيّن الجاحظ أنّها تشتمل على أنصار أبي بكر والموالين له[2] بمعنى جملة العرب الذين يرون أنّ سيرة أبي بكرٍ جديرة بأن تكون نموذجاً لتسيير الخلافة. كما في العثمانيّة أيضاً العمريّة[3] الملتفين حول نهج عمر وسيرته في المسلمين. معنى ذلك أنّ الجاحظ كشف أنّ ما كان بالأمس سيادة لرمز القبيلة أضحى مع الإسلام ولاء سياسيًّا ديناً، وأنّ ما كان قبل الإسلام حِلفا قبليًّا صار تكاملا وتناغما بين الولاءات.

لقد تغيّرت مع الإسلام قيم اختيار الزعماء والأسياد. فلم يعد القدح والذمّ والهجاء يرتبط بالجبن والهروب من ساحة الوغى إنّما يرمي المسلمون بكلّ هذه الصفات من ارتدّ عن الإسلام أو تأخّر عن اعتناق الدين الجديد وهي الهينة العظمى التي كان العرب يرمون بها أبا سفيان وأبنه معاوية. ولم يعدْ البخلُ والشحُّ سببين للنيل من الأسياد إنّما صارت أكبر مهانة تلحق بمن تألّف الرسول قلوبهم ليملكوا مالاً أو إقطاعاً أو دوابّ مهما كان صنفها.

ولم يعد العرب في هذا المناخ الجديد يفتخرون بالرمز لأصله القبليّ أو لمجد بيته وعدده إنّما صاروا يتفاخرون بالأسبقيّة في دخول الإسلام وهو مبدأ

---

1 الجاحظ، **العثمانيّة**، **مصدر سابق**، ص: 3، "قول العثمانيّة أنّه أفضل الأمّة وأولاها بالخلافة".

2 الجاحظ، **العثمانيّة**، **مصدر سابق**، جاء القسم الأوّل من الكتاب في تبرير أسباب قيام هذا الخط البكري ومواجهة العلويّة أصحاب عليّ بتقديم أسباب تبجيلهم أبا بكر على عليّ.

3 الجاحظ، **العثمانيّة**، **مصدر سابق**. أنظر حول تمجيد سيرة عمر، 86، 126، 225، 227، 281، 274

الهاشميّة وهم ذاتهم العلويّة[1] الذين سيصيرون شيعة معتبرين عليًّا أوّل من أسلم في زمن تقبّل الرسول لرسالته. وهذا التقابل بين شقّ العثمانيّة من جهة والهاشميّة من جهة ثانية سيميّز كامل مراحل التاريخ الإسلاميّ لحدّ زمننا الراهن في تقابل بين مركزين في العبادة والعقيدة ونقصد بهما السنّة من جهة والشيعة من جهة ثانية.

لقد أبان الجاحظ في كتاب **العثمانيّة** كلّ هذه المسائل المتعلّقة بالتحوّلات الحاصلة في قيم العرب وأعرافهم بعد حلول الدين الجدين. فهذا الصراع بين تعاليمِ الإسلام وثوابت العربِ ما قبل الإسلاميّة لم يمرّ دون أن يفوّر مجتمعاً كاملاً ليضع موضعه مجتمعاً جديداً[2]. لذلك يعتبر الجاحظ من أوّل الذين تفطّنوا إلى الميكانيزمات التي وضع عصر النبويّة والخلفاء دواليبها ليسير كامل تاريخ العرب والمسلمين وفق نسقها وتحوّلاتها.

إنّنا بالاعتماد على دراسات هنري لاوست[3] (Henri LAOUST) عند فحصه لعلم تصنيف الفرق عند البغدادي ثمّ دومينك سوردال[4] (Dominique SOURDEL) عند دراسته لتصنيف الفرق عند الشهرشتاني، نجد الجاحظ في صميم الواضعين لتصوّر أوّليّ لانقسام الأمّة. وهو تصوّر سيبني عليه في ما بعد الأشاعرة هيكل تقسيماتهم للفرقِ الإسلاميّة عن طريق أبي الحسن الأشعريّ في مقالاته[5]، إذ وضع بنفسه قسماً مهمًّا من تشكيل هيكل للملل المسلمين ونحلهم حسب انتماءاتهم المذهبيّة اعتماداً على حديث الرسول حول افتراق الأمّة[6]. وقد كان المصنّفون يحدّدون عدد الفرق الخارجة عن الجماعة بسبعين فرقة ونيف وذلك بالعودة إلى الأصول والفروع وتفكيكها بما يلائم توافقهم وعداءهم المذهبيّ، جاعلين ملّتهم خير الملل. فهي دائماً الفرقة الناجية من العقاب حسب

---

1 الجاحظ، **العثمانيّة**، **مصدر سابق**، للجاحظ موقف معقّد من العلويّة إذ يذهب به الاحتياط من المزج بين العلويّة والرافضة أن يبالغ في الحذر فيما قيل في عليّ إلى حدّ الانحدار بمكانته إلى دون بعض الصحابة.

2 قمنا بمعالجة التحوّلات الحاصلة في المجتمع العربيّ بعد حلول الإسلام في كتاب «**مدخل إلى جذور التراث السياسيّ العربيّ وتحوّلاته مع الإسلام**» تحت الطبع.

3 La classification des sectes dans *le farq* d'Al Bagdadi, *R. E. I.*, 1961, T. XXIX, Cahier I, Mémoires d'Al-Shahristani.

4 La classification des sectes dans *le farq* d'Al Bagdadi, *R. E. I.*, 1961, T. XXIX, Cahier I, Mémoires d'Al-Shahristani.

5 أبو الحسن الأشعريّ، **مصدر سابق**.

6 جاء حديث افتراق الأمّة في روايتي الترمذي وابن ماجة عن أبي هريرة. انظر مقدّمة الكوثري لكتاب الإسفرائيني، **مصدر سابق**، ص: 6؛ لكنّ الغزالي (أبو حامد) يستند إلى رواية أخرى وردت عن طريق أبي داود والحاكم. **نفس المصدر السابق والصفحة**.

الاستثناء الذي يحدّده الحديث وهؤلاء هم الجماعة حسب أهل السنّة[1].

والطريف أنّ الجاحظ لم ينخرط في عمليّة التقسيم على هذا المنوال إطلاقاً، بل خالف حديث الرسول بالذات بجرأة كبيرة عندما اعتبر أنّ:

"إجماع الناس كلّهم على الصواب أمر لا ينال"[2].

وفي المقابل جمع الجاحظ كلّ السابقة في الإسلام والذين كانوا يشكّلون الولاءات الأولى ضمن نخبة بيت النبوّة والصحابة في قطبين: قطب العثمانيّة وفيه الأمويّة السفيانيّة ثمّ كذلك فيه البكريّة والعمريّة وقطب ثان وفيه الهاشميّة وسائر العلويّة[3] والعبّاسيّة. أمّا أصحاب القول بإمامة عليّ فوق مقام النبوّة فهم عنده الرافضة وهؤلاء في تقسيمه هم غير الهاشميّة.

لقد تفطّن الجاحظ —ويكاد يكون هو الأوحد في ذلك— إلى أنّ قيام الفرق في الإسلام لم يكن نتيجة كارثيّة، إنّما كان مدخلاً إلى اختلاف خصب بين الفرق. أمّا الخارجون عن الأمّة ممن نزعوا عن أنفسهم طاعة صاحب الأمر، فلا يتعرّض إليهم ما دام يرى أنّ دوره يتمثّل في تعداد من كانوا من الأمّة وليس الخارجين عليها. وهو مركز اختلافه مع الأشاعرة (بعدما يكتمل تصوّرهم المذهبيّ) الذين يقومون بتعداد الخارجين على الجماعة وليس الجماعة في حدّ ذاتها. معنى ذلك أنّ الجاحظ يتباين مع ما رأته الشيعة من جهة ثمّ ما ستراه السنّة الشافعيّة لاحقاً بما في ذلك الأشعريّة، في اعتماد حديث افتراق الأمّة.

لقد كان الجاحظ في كتاب **العثمانيّة** كيّساً ولبقاً فلم يصرّح بأنّ جوهر تنامي الفرق والمذاهب إنّما جاء على أيدي العجم لا سيّما الموالي بل اعتبر، والكلام له:

"الموالي كلمة واقعة على جميع، فمنه ابن عمّ المرء ومنه خليفته، ومنه مولاه من فوق ومنه مولاه من تحت ومنه مولاه الذي ملكه قبل عتقه فإذا قال الله:

1 اختلفت السنّة بالذات حول صحّة الحديث فيأخذ به البغدادي، **مصدر سابق**، ص: 6؛ وكذلك الشهرستاني، **مصدر سابق**، ج. 1، ص: 20؛ فيما يرفض حديث افتراق الأمّة ابن حزم أبو محمّد الظاهري (تـ 457 هـ) في كتابه، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دار المعرفة بيروت 1986، ج. 3 ص: 122؛ أما من الكلاميّين فيقول بالحديث ابن المرتضى أحمد بن يحيى (تـ 840 هـ)، **كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، طبع حيدرأباد الدكن بالهند، سنة 1316 هـ، ص: 2. فيجعل الاستثناء لصالح المعتزلة.

2 الجاحظ، **العثمانيّة**، **مصدر سابق**، ص: 195.

3 الجاحظ، **العثمانيّة**، **مصدر سابق**، ص: 19، التذكير بقول العثمانيّة للعلويّة

﴿يَوْمَ لاَ يُغْنِي مَوْلًى عَن مَّوْلًى شيئًا وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ﴾ {الرحمان 44: 41}
فقد دخل فيه ابن العمّ وغيره ولم يستثن الأنبياء دون المسلمين"[1].

لقد سحب الجاحظ عن العرب كلّ الأدوار الأساسيّة: فلا معنى للجماعة ما دام غياب الإجماع بين الناس إلى يوم الناس. ولا تفوّق للعرب على سواهم ما دام مفهوم الموالاة الذي كانوا يكرّسونه على العجم خاطئاً بل هناك صفة موالاة واحدة عليا والأخرى سفلى لكنّها متوافقة. وفي هذا الصدد يعود الجاحظ إلى مفهوم جاهليّ للموالاة لا يهمّ في الأصل غير العرب في ما بينهم، فأسقط مفهوم الموالاة الفقهيّ الذي ظهر بعد الإسلام دون أن يدخل في سجال مع الفقهاء السنّة كأنّما رأيهم لم يكن قائماً ليردّ عليه.

إنّ الجاحظ لا يجهل قطعاً مبدأ التقسيم على أساس حديث الافتراق، لكن جاء كتابه **العثمانيّة** في غاية من الأهمّية إذ ظهر في لحظة خطيرة في تاريخ الإسلام عندما كان العجم بصدد إعداد العدّة للسطو على سلطان الخلافة بعد الوهن الذي ظهر في البيت العبّاسيّ. فجعل الجاحظ أمّة المسلمين واحدة وأزاح كلّ فرضيّة قيام تشكيلات على أساس رصيد الولاءات في ما بعد المرحلة النبويّة.

فأعطى للجماعة معنى لا يستطيع أصحاب القدسيّات الموروثة الالتفاف عليه. وأدرج العجم من زاوية المساواة الكاملة ورتّب الرافضة ممّن كانوا مخالفين للرأي موقع الخصم لا موقع العدو.

لقد حصر الجاحظ مركز الاختلاف وسببه بين رموز العرب وبيوتهم الكبيرة، متغاضياً بصفة كاملة عن دور العجم في سائر محطّات الإسلام التأسيسيّ، بل الطريف أنّ الجاحظ تمكّن من رسم لوحة للخلاف والاختلاف بين المسلمين فجعلها عربيّة تدور بشكل أساسيّ في بيت النبوّة.

ويعتبر الجاحظ أنّ كلّ الأمّة ممزوجة في مجموعة ضخمة ضمّتها كتلة من أصحاب الولاءات الأولى وتفرّعت عنها أقسام يتركها مفتوحة ضمن دائرة التبعيّة لرموز الأمّة أصحاب الكارزمات وهم أهل الحلّ والعقد مع إسقاط الزبيريّة دون تبرير ذلك على الإطلاق. ولا نشكّ هنا في أنّ تبنّي الزبيريّة لموقف الأرستقراطية العربيّة وشدّتهم على العجم كما ظهر في واقعة المختار الثقفي[2]، إلى جانب نبذهم تشريك سائر الأجناس غير العربيّة في السيادة

1 الجاحظ، **مصدر سابق**، ص: 208.

2 قتل الزبيريّة بعد أن أطاحوا بدولة المختار الثقفي في الكوفة سنة 67 هجريّ ما بين أربعة آلاف وسبعة آلاف في غداة واحدة جلّهم من الموالي والعجم الذين حرّرهم المختار رغم شدّة .../...

والقيادة واعتبارهم في موقع دونيّ هو السبب الخفيّ المسكوت عنه في موقف الجاحظ منهم. لذلك جاء نصّ الجاحظ يقطر غيضاً على الزبير والزبيريّة[1].

وبخلاف ذلك فإنّ الأشعريّة سواء مع الأشعريّ بالذات في **المقالات** أو مع اتّباعه الشافعيّين كالبغدادي والشهرستاني فإنّهم لا يلجؤون إلى تفصيل ملتهم العظمى، أهل الجماعة الناجية، إنّما يدخلون في تفصيل الفرق الأخرى ويدقّقون الحساب بما يعمدون إليه من تقسيمات للفروع والأصول لتجاوز الرقم سبعين إرضاء للحديث المذكور.

ونلاحظ في هذا الصدد أنّ الجاحظ لا يعتمد المنطق الرياضيّ في تصنيفه، فقد توخّى منطقاً تاريخيًّا رصد فيه الواقع المذهبيّ وبناء تصنيفه على ابراز تراكم أسباب الانقسامات وتناميها.

أمّا الأشعريّة ولا سيّما البغدادي والشهرستاني —وإن كان الثاني أكثر علماً وأغزر معرفة وأقرب إلى صفة المصنّف، فإنّهما معاً، اجتمعا على تفكيك جذور الترابط الإسلاميّ إرباً لبلوغ الرقم المقدّس لينهي كلّ منهما تشكيلة الأمّة على صورة فرق مشتّتة استحالت إلى واقع ذرّيّ رثّ. فكلّ الذين تمّ تعدادهم كانوا خارج دائرة الأمّة. وقد اتّبع منهجهما الاسفرائيني في **التبصير** فأثار مثل الجاحظ مسألة الموالي والعجم. غير أنّ البون شاسع بين موقف الرجلين. فإذا أقام الجاحظ كامل بينيّة تقسيمه ليعزز موقع الأعاجم ويبرز قيمة الموالي ودورهم في قيام إسلام تعدّديّ فإنّ الاسفراييني ذهب إلى حدّ التنكّر لأصله الأعجميّ بل بلغ درجة تجليد الذات مشمئزًّا من أصوله غير العربيّة، محقّراً ذاته إرضاء لمذهبه وملّته[2].

المهمّ أنّ الجاحظ في كتاب **العثمانيّة** كان أقرب لابن ميثم والنوبختي في وضع المسلمين ضمن تشكيلات متقابلة لا متقاتلة وأنّه قطع في تصنيفه الطريق أمام كلّ تفضيل لعنصر بشريّ على غيره.

.../...

معارضة الأشراف. أنظر حول هذه الوقائع، الطبري أبو جعفر (310 هـ) **تاريخ الأمم والملوك**، دار الفكر، دمشق، ج. 5، سنة 67 هـ.

1 الجاحظ، **العثمانيّة**، **مصدر سابق**، ص: 220، يقول الجاحظ "وأمّا ما ذكروا من أنّ الزبير خرج شادًّا بسيفه يوم السقيفة، فإن كانوا صادقين فإنّ هذا هو الطيش والتسرّع إلى الفتنة، وتهييج الناس على إظهار السلاح".

2 الفهري، **مناهج المصنّفات**، **مرجع سابق**، ص: 143؛ السفرائيني ينكر على الزيديّة قولهم بأنّ الله سيبعث برسول من العجم. راجع الاسفرائيني، **التبصير**، ص ص: 72-73.

ثمّ إنّ الجاحظ —وهذا أمر بديهيّ— كان في مصنّفه أديباً راقياً وملمًّا بأرقى القصائد وأكثرها ندرة عارفاً بمكانة أهل الكلام ناقداً للفقهاء.

وليس أدلّ بالنسبة لسياق بحثنا من أنّ الجاحظ كان في كتاب **العثمانيّة** مصنّفاً مستقلاً عن كلّ الآراء الجاهزة أنّ أحد المعتزلة بالذات وهو أبي جعفر الاسكافي تولّى الردّ على الجاحظ المحسوب على مذهبه وأحد أبرز رجال ملّته في كتاب «**مناقضات أبي جعفر الإسكافي**»[1].

وقد نقد أبو جعفر الاسكافي الجاحظ في المناقضة الأولى بطرح استفهاميّ يتساءل فيه عمّن يكون هذا الجاحظ قائلاً:

"إنّ الفقيه والمحدّث والقاضي والمتكلّم ليتقدّم بغاية الأبعاد وأشدّ العقوبة فلا يذكر شيئًا من فضائله"[2].

والواقع أنّ الجاحظ لم يسع إلى إبراز هذه الصفات في كتابه وإنّما تحصل للقارئ فكرة أنّه يسيطر على هذه الفنون لما يجده عنده من إلمام بجميعها.

وإلى هذا، وجب أن نؤكد أنّ الجاحظ جدير بأن يكون في أعلى مراتب التصنيف، فهو عالم موسوعيّ ملمّ بحجم فائق من التاريخ الإسلاميّ والتراث العربيّ والأعجميّ، يفقه التشريع ومطّلع على مدارس الكلام بل هو أبرز من أفرزته مدرسة العراق من ذوي القدرة على الردود. وهو —فضلاً عن ذلك— يمتلك الصفات الخطيرة التي يتميّز بها المصنّفون. فيتقن المراوغة ويجيد الافتراء، هذا علاوة على قدراته الديماغوجيّة الفائقة ومكره السياسيّ المكين. فالجاحظ بارع في التصنيف براعته في الأدب وهو بكلّ هذه الصفات مؤهّل لخوض فنّ التصنيف لموسوعيّته وإلمامه الشامل بالمعارف. فليس في ما نعرف من كان في عصره أكثر إلماماً بثقافة عصره.

---

1 أنظر ذيل كتاب **العثمانيّة** للجاحظ: **مناقضات أبي جعفر الاسكافي لبعض ما أورده الجاحظ في العثمانيّة من شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1955.

2 **المصدر السابق** والصفحة نفسها.

الجاحظ مجادلاً في مسألة بنوّة المسيح للّه من خلال رسالته في الردّ على النصارى

محسن التليلي
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة

مقدّمة

الردّ على النصارى رسالة للجاحظ (تـ 255 هـ. / 869 م.) في ثمان وثلاثين صفحة وردت بأسماء مختلفة[1] استصغر أغلب الناشرين حجمها فأدرجوها ضمن سائر **رسائل الجاحظ**[2] ولم ينتبه إليها الكثير من الدارسين رغم أهمّية مسائلها في حقلَيْ العقيدة والجدل الكلاميّ.

كتب الجاحظ هذه الرسالة قبل سنة 232 هـ./846 م. لأنّه أحال عليها في كتاب **الحيوان**[3]. ويبدو أنّه دعمها بتأليف آخر لم يصلنا، ذَكَره القاضي عبد الجبّار (تـ 415 هـ./ 1025 م.) في **المغني** بعنوان الرسالة العسليّة في المسألة للنصارى والردّ عليهم[4]. وإذا أضفنا إلى هاتين الرسالتين كتاباً آخر ذكره ابن قتيبة (تـ 276 هـ./899 م.) وعلّق عليه في تأويل مختلف الحديث تحت عنوان حجج النصارى على المسلمين[5] وإشارات الجاحظ نفسه التي وردت متفرّقة في مؤلّفاته الأخرى استنتجنا مدى اهتمامه بالتأليف في الأغراض الجدليّة، وأنّ

1 كالردّ على النصارى واليهود والردّ على النصرانيّ واليهودي (انظر **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، 1969، ج. 1، ص: 9) و**المختار في الردّ على النصارى** (انظر الطبعة التي اعتمدناها في هذا العمل، تحقيق ودراسة محمّد عبد الله الشرقاوي، بيروت، دار الجيل، 1984، ص: 96).

2 يكفي أن نشير إلى أنّها نُشرت على هامش كتاب **الكامل** للمبرّد سنة 1906، وفي جمع من رسائل الجاحظ التي نشرها المستشرق الألماني رتشر في شتوتغرت بألمانيا سنة 1931، ثمّ ضمن **رسائل الجاحظ**، ط عبد السلام هارون، القاهرة، 1964 و1979. Rescher

3 بقوله: «وكتابي على اليهود والنصارى»، **الحيوان**، ج. 1، ص: 9.

4 القاضي عبد الجبّار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاهرة، 1965، ج. 5، ص: 149. أشار الشرفي في أطروحته إلى ردّ مجهول تحت عنوان «ردّ على النصارى مجهول المؤلّف» نسبه إلى الجاحظ على أنّه الرسالة العسليّة.

5 ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، 1973، ص ص: 59 – 60.

هذا الاهتمام تجاوز دائرة الاعتزال وحقل الكلام الإسلاميّ ليشمل دائرة المقارنة بين الأديان وحقل العقائد الكتابيّة، اليهوديّة منها والنصرانيّة.

1. بناء الرسالة

بنى الجاحظ رسالته على مقدّمة وتسعة فصول. بدأ المقدّمة بالإشارة إلى أنّ كتاباً وصله من جماعة ذكرت فيه من مسائل النصارى ما أدخل اللبس على قلوب المسلمين والخوف من العجز على الجواب طالبة المعونة فيه[1]. وعدّد ما ذكرته تلك الجماعة من أقوال النصارى، كقولهم إنّ المسلمين يدّعون عليهم ما لا يعرفون فيما بينهم كادّعائهم أنّ النصارى يدينون بألوهيّة مريم وأنّ عيسى تكلّم في المهد[2].

ولا يتبيّن قارئ المقدّمة هل أنّ الجاحظ بنى رسالته على كتاب وصله من سائلين حائرين في شأن الردّ على خصومهم حقّا أم أنّه يقدّم سبباً -كعادة الكثير من المصنّفين القدامى- به يبرّر تأليفه في الردّ على النصارى في مناخ سياسيّ / ثقافيّ تقاطعت فيه الرؤى والمصالح والأغراض إلى حدّ الصراع بين ما هو مذهبيّ / إسلاميّ وما هو عقديّ / كتابيّ يفيض عن الإسلام[3].

الملاَحظ أنّ الجاحظ انغمس في الجدل والحجاج منذ الجملة الأولى في المقدّمة بقوله:

> "الحمد لله الذي منّ علينا بتوحيده وجعلنا ممّن ينفي شبهة خلقه وسياسة عباده وجعلنا لا نجحد كتاباً ولا نضيف إليه ما ليس فيه"[4]

معلناً انتماءه المعتزليّ في مبدأَيْ التوحيد وأفعال العباد، متحفّزا للردّ على النصارى اعتبارهم عيسى إلهاً مخلوقاً وجحدهم نبوّة محمّد وتحريفهم الإنجيل، واضعا رسالته من بدايتها في صميم المباحث الجدليّة.

---

1 الجاحظ، **المختار في الردّ على النصارى**، تحقيق ودراسة محمّد عبد الله الشرقاوي، بيروت، دار الجيل، 1984، ص: 53.

2 **نفسه**، ص ص: 54 – 57.

3 عاش الجاحظ (160 - 255 هـ /776 – 869 م.) في عصر احتدم فيه الصراع السياسيّ بين العبّاسيّين وخصومهم، وبين مختلف الفرق المذهبيّة في ضوء ازدياد مطالب الأجناس غير العربيّة، وتميّز ثقافيًّا بنشاط الاعتزال ومعارضيه وتنافس الثقافتين العقليّة والنقليّة.
Voir ***Al-Djahiz***, **E. I2**, t2, p 395.

4 الجاحظ، **نفسه**، ص: 53.

أمّا عن فصول الرسالة فقد بناها الجاحظ على عنوان واحد كرّره تسع مرّات في عبارة عامّة "فصل منه"[1] دون تحديد لأيّ مسألة من المسائل وفي غير تبويب أو ترتيب.

2. سياقها العقديّ

لعلّ من أهمّ المسائل التي عرفتها المسيحيّة ومثّلت اختلافا حادًّا مع الإسلام مسألة ألوهيّة عيسى واشتراكه مع الله والروح القُدس في الثالوث المقدّس[2]، في حين اعتبر الإسلام التوحيد مبدأ مركزيًّا ثابتاً.

والقرآن هو أوّل من عبّر عن أهمّ المواقف التي تبنّاها المسلمون من المسيحيّة والمسيحيّين عندما أكّد في آياته الوحدانيّة المطلقة التي لا تحتمل البتّة أن يكون الله ثالث ثلاثة، فضلاً عن أن يكون هو المسيح أو أن يكون المسيح ابنه[3]. وما سعى القرآن إلى نفيه هو العلاقة الأنطولوجيّة التي يمكن أن تربط الإنسان بالإله وتؤدّي إلى تأليه الإنسان[4]. وقد انعكست هذه المواقف القرآنيّة في مشغَليْ الحديث والتفسير واستمرّ أثرها في الجدل الإسلاميّ المسيحيّ وتجلّى في الردود التي نما التأليف فيها على مدى القرنين الأوّل والثاني للهجرة / السابع والثامن للميلاد.

وتُعتبر رسالة الجاحظ من أقدم ما كُتب في هذا الغرض وأهمّه نظراً إلى ضياع أغلب الردود الأولى وعوامل الطعن في صحّة ما وصل منها[5]. فمن سبق الجاحظ في الردود كانت عليه مآخذ تتعلّق أوّلاً بنسبة تأليفه إليه، كالرسالة المنسوبة إلى عبد الله الهاشميّ بعث بها إلى عبد المسيح الكندي يدعوه فيها إلى الإسلام[6]، وثانياً باسم المؤلّف أو الدين الذي كان عليه قبل إسلامه، كعليّ

1 الضمير في هذه العبارة قد يعود على الدليل أو الجواب أو الكتاب. انظر قول الجاحظ: "[...] ليكون الدليل تامًّا والجواب جامعاً، وليعلم من قرأ هذا الكتاب وتدبّر هذا الجواب، أنّا لم نغتنم عجزهم [...]"، **نفسه**، ص ص: 88 – 89.

2 مصطلح مسيحيّ يعني أنّ الله ثلاثة أقانيم يعبّر عنه القول المسيحيّ المعروف: "باسم الأب والابن والروح القدس، إله واحد".

3 انظر على سبيل المثال: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ {المائدة 5: 73}، و﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابن مَرْيَمَ﴾ {المائدة 5: 72}، و﴿وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابن اللّهِ﴾ {التوبة 9: 30}.

4 عبد المجيد الشرفي، **نفسه**، ص: 118.

5 **نفسه**، ص: 135.

6 لا يدري الباحث هل هو إزاء رسالة ألّفها مسلم فعلاً، أم أنّ المؤلّف النصرانيّ هو الذي وضع الرسالة المنسوبة إلى الهاشمي ليسهل عليه نقضها؟ **نفسه**، ص: 123.

بن ربّن الطبري (تـ بعد 240 هـ./855 م.) المنسوب إلى أسرة نصرانيّة بطبرستان، وقيل إنّه أسلم في سنّ السبعين على يَدي المعتصم (تـ 227 هـ./841 م.) وألّف كتاباً في الردّ على النصارى، إلاّ أنّ اسم أبيه ربّن –بمعنى مقدّم اليهوديّة– ظلّ يمثّل التباساً في عقيدته الأولى بين اليهوديّة والنصرانيّة[1].

لهذا يمكن اعتبار رسالة الجاحظ من أوائل النصوص المؤسّسة للردود الدينيّة في عصر شهد تطوّر النزعة الجدليّة في السياسة والأدب والدين. وهي الميادين التي برز فيها الجاحظ منظّراً وناقداً[2].

3. أغراضها الجدليّة

إنّ الجدل في المسيح هو أصل الجدل الإسلاميّ / المسيحيّ. فقد أسّس القرآن نبوّة المسيح ومعجزاته في التصوّر الإسلاميّ على أساس بشريّ في قوله "قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا o قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نبيًّا﴾ {مريم 19: 29–30}، معتبراً إيّاه كلمة ألقاها الله إلى مريم وروحا منه ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابن مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ {النساء 4: 171}، وعبداً صالحاً لله مصطفى ليكون مثلاً لبني إسرائيل ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مثلاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ {الزخرف 43: 59} في حين دعت الأناجيل إلى اعتبار المسيح إلها (فِي الْبَدْءِ كَانَت الكَلِمَةُ وَالكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللّه وكَانَ الكَلِمَةُ اللّهَ) {يوحنّا 1/1}، وابن الإله (أَنْتَ هُوَ الْمَسِيحُ ابن اللّه) {متّى 16/16}، وإنساناً نبيًّا (يَسُوعُ النَاصريُّ الذي كَانَ إنساناً نبيًّا) {لوقا 19/24}، وهو اعتبار خلافيّ في اللاهوت المسيحيّ محوره طبيعة المسيح. وإنّ سؤال (مَنْ يَقُولُ الناسُ إنّي أنا) {مرقس 27/8} الذي وجّهه المسيح إلى تلامذته وكانت أجوبتهم عنه مختلفة دليل على أنّ مشكل طبيعة المسيح قائم في الأناجيل ومختلف فيه في التصوّر المسيحيّ[3]، الأمر الذي اعتمده الجاحظ وأبرزه في قوله:

> "ولو جهدتَ بكلّ جهدكَ، وجمعتَ كلّ عقلكَ أن تفهم قولهم في المسيح، لما قدرتَ عليه"[4].

---

1 عبد المجيد الشرفي، **نفسه**، ص: 129.

2 Charles PELLAT, La christologie gahizienne, *Studia Islamica*, XXXI, 1970, p. 229.

3 أحمد المشرقي، **النبوّة في الأديان الكتابيّة**، المركز القوميّ البيداغوجيّ، تونس، 1999، ص ص: 64 – 65.

4 الجاحظ، **نفسه**، ص: 68.

وقد كان الجاحظ منخرطاً عبر الاعتزال في الجدل الدينيّ ومن أوائل المجادلين لأهل الكتاب، حتّى أنّ المتكلّمين المسلمين ممّن كتبوا بعده في الردود، أمثال القاضي عبد الجبّار (تـ 415 هـ/1025 م.) والجويني (تـ 478 هـ/ 1085 م.) والغزالي (تـ 505 هـ/1111 م.) والقرطبي (تـ 671 هـ/1272 م.)، أخذوا عنه مسائله وأغنَوْها[1].

ويهمّنا أن نتبيّن من رسالة الجاحظ تقاطع الجدل الإسلاميّ/الإسلاميّ مع الجدل الإسلاميّ/المسيحيّ بما أنّ الجاحظ قد ردّ على مخالفيه من المتكلّمين المسلمين أيضاً، في سياق ردّه على خصومه المسيحيّين. ويتبيّن قارئ رسالته صنفين من الأغراض الجدليّة المتعالقة: **صنفا** خصّصه لبيان الأسباب التي ليّنت قلوب المسلمين على النصارى وأدخلت حبّهم إلى قلوب عوامّ المسلمين، ورأيه في ذلك. **وصنفا** للردّ على النصارى في مسائل عقديّة كألوهيّة مريم والمسيح، واتّخاذ الله ولدا، وكلام عيسى في المهد، وخلق المسيح من غير ذكر.

4. مسألة بنوّة المسيح لله

أ. سياقها

أورد الجاحظ هذه المسألة في أربعة فصول[2] ضمن مبحث الطعن في ألوهيّة المسيح واتّخاذ الله ولداً. افتتحها بالسؤال التالي:

"سألتم عن قولهم إذا كان تعالى قد اتّخذ عبداً من عباده خليلاً، فهل يجوز أن يتّخذ عبداً من عباده ولداً، يريد بذلك إظهار رحمته له ومحبّته إيّاه وحسن تربيته وتأديبه له ولطف منزلته منه؟"[3].

هذا السؤال الوارد على لسان من طلبوا منه الردّ والبيان يضع المسألة في إطار إسلاميّ قابل للأبوّة المجازيّة. وهي مسألة مطروحة لدى المتكلّمين في عصر الجاحظ، نفهم ذلك من قوله:

"وقد رأيت من المتكلّمين من يجيز ذلك ولا ينكره إذا كان ذلك على التبنّي والتربية لا على جهة الولادة واتّخاذ الصاحبة"[4].

---

1 انظر مثلاً:
- الجويني، **شفاء العليل في الردّ على من بدّل التوراة والإنجيل**، نشر الرئاسة العامّة للبحوث العلميّة بالرياض، 1404 هـ.
- الغزالي، **الردّ الجميل لإلهيّة عيسى بصريح الإنجيل**، دار أميّة، الرياض، 1983.
- القرطبي، **الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام**، دار التراث العربيّ، القاهرة، (د. ت.).

2 هي الرابع والخامس والسادس والثامن من **الرسالة**.

3 الجاحظ، **نفسه**، ص: 72.

4 **نفسه**.

ومن تبيّن الخلفيّة الثقافيّة لنشأة الكلام الإسلاميّ وتطوّر مسائله ومنها مسألة الكلام الإلهيّ. فتلك النشأة ساهمت فيها عوامل كثيرة، منها انتشار الإسلام في فضاء ثقافيّ/دينيّ لم يكن يخلو من مفاهيم وتصوّرات تخصّ المعتقد وأصوله، ومجادلة القرآن أرباب الأديان والملل والمذاهب المخالفة للإسلام في الألوهيّة والتوحيد والنبوّة والغيب[1].

وقد ردّ القرآن بنفسه، قبل المتكلّمين، على النصارى القائلين ببنوّة المسيح لله وعبّر عن اختلافه مع الأناجيل في دلالة الكلمة التي اقترنت بالمسيح في آيتين:

- حين بُشّرت مريم ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابن مَرْيَمَ﴾ {آل عمران 3: 45}.
- وحين أمر الله أهل الكتاب ألاّ يقولوا عليه إلاّ الحقّ ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابن مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ {النساء 4: 171}.

وهذا الموقف القرآنيّ شجّع بعض المتكلّمين على الخوض في مسألة كلام الله: هل هو مُحدَث مخلوق أم قديم غير مخلوق؟ فقد بنت المعتزلة رأياً صارماً في هذه المسألة عندما قالت بخلق القرآن كلام الله المُحدَث حتّى تعارض القائلين بقدم هذا الكلام وأزليّته، وحتّى لا يشتبه القول بقدم الكلام الإلهيّ عند المسلمين مع قول النصارى بقدم المسيح كلمة الله وفي ذلك مسّ بأزليّة الله ووحدانيّته.

ومعلوم تاريخيًّا أنّ موقف المعتزلة أثّر في الموقف الرسميّ للدولة العبّاسيّة في عهد المأمون (تـ 218 هـ/833 م) وبعده، إلى خلافة الواثق (تـ 232 هـ/846 م)، ويبدو أنّ جماعة البصرة، والجاحظ منها، لعبت دوراً في استعداء الدولة العبّاسيّة على خصومها حين جعلت مسألة القول بخلق القرآن أصلاً من أصول العقيدة تُفرض على الناس فرضا، حتّى أنّ الحنابلة —وفي مقدّمتهم أحمد ابن حنبل (تـ 855/241 م)— ممّن رفضوا القول بخلق القرآن تعرّضوا إلى المطاردة والاضطهاد[2]، في حين اعتبرت المعتزلة نفسها مجتهدة في الدلالة على معنى مغاير لما كان المسيحيّون يفهمونه من الكلمة، وأصرّت على أنّ الكلمة لا تنطوي البتّة على معنى القدم والألوهيّة، ولا يمكن أن تتضمّن

1 انظر مثلاً قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثِمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ {آل عمران 3: 59}.

2 عُرفت تلك الظاهرة في التاريخ الإسلاميّ بالمحنة.

وجوداً للمسيح سابقاً لمولده. وقد ذهبت المسيحيّة النسطوريّة[1] إلى أنّ الكلمة تجسّدت في المسيح لا على سبيل الامتزاج وإنّما كإشراق الشمس على بلّور أو كظهور نقش الخاتم على الشمع.

إنّ المسيح –في نظر المسيحيّين النساطرة– إنسان مرسل، لكنّ النُعمى الإلهيّة التي اتّصلت بالرسل قبله اتّصالاً مؤقّتاً اتّصلت به هو اتّصالاً دائماً مع بقاء الكلمة الإلهيّة مباينة للطبيعة البشريّة. فالمسيح بعد اتّصال الكلمة به لم يصبح إلهاً لأنّ الاتّصال لا يمكن أن يُبطل قدم القديم (اللاهوت) ولا حدوث المُحدَث (الناسوت). وقد تمّ قتل المسيح على الناسوت دون اللاهوت الذي لا يُقتل ولا تحلّ به الآلام. ومريم هي أمّ المسيح الإنسان. وقد سُمّي ابن الله على سبيل التبنّي والنُعمى فحسب[2].

هذا المعنى لم يُخالفه الجاحظ وغيره من المتكلّمين المسلمين فحسب بل خالفته، من جهة أخرى، عقائد من صلب المسيحيّة نفسها كالعقيدة اليعقوبيّة التي ذهبت إلى القول بالطبيعة الواحدة ونفت بشريّة المسيح لأنّ الاتّحاد بين الناسوت واللاهوت في نظرها خالص تامّ، في جوهر إلهيّ واحد. فالمسيح جوهر أبيه، وهو إله حقّ من إله حقّ، وقد أصبح المسيح الإنسان إلهاً كما تُصبح الفحمة المتّقدة ناراً، وتمّ قتله وصلبه على الطبيعة الواحدة التي اتّحد فيها الناسوت باللاهوت[3]. وهو الأمر الذي أجمع المتكلّمون المسلمون على رفضه.

ب. رفض الجاحظ القول ببنوّة المسيح

سعى الجاحظ إلى تفنيد مسألة بنوّة المسيح لله تفنيدا قاطعاً في قوله:

"وأمّا نحن فإنّا لا نجيز أن يكون لله ولد لا من جهة الولادة ولا من جهة التبنّي، ونرى أنّ تجويز ذلك جهل عظيم وإثم كبير"[4].

والتزم الموقف نفسه عند ردّه على النصارى وأهل الكتاب والأديان القديمة في مرحلة أولى، وعلى المتكلّمين المسلمين ممن أجازوا البنوّة إذا كان معناها التبنّي

---

1 نسبة إلى نسطور (Nestor) بطريك الكنيسة الشرقيّة، ولد في تركيا ودرس في أنطاكية، أصبح أسقفا على القسطنطينيّة سنة 428 م. ، أعلن أنّ مريم ليست أمّ الإله وأنّ للمسيح طبيعتين متمايزتين. فكُفّر وعُزل عن منصبه ونُفي إلى صحراء مصر حيث توفّي سنة 451 م.

2 أحمد صبحي، **في علم الكلام**، ط. 5، دار النهضة العربيّة، بيروت 1985، ج. 1، ص: 55.

3 **نفسه**، ص: 56.

4 الجاحظ، **نفسه**، ص: 73.

في مرحلة ثانية، وخصّ بالردّ أستاذه إبراهيم بن سيّار النظّام (تـ 231 هـ./845 م.) وعلماء المعتزلة[1].

ردّه على النصارى وأهل الكتاب

أثار الجاحظ في ردّه مسألة بنوّة المسيح لله من وجهين:

الوجه الأوّل طرح مسألة تعظيم الله وتنزيهه عن الصفات البشريّة وانطلق فيه من تساؤل بعض المسلمين

"إذا كان تعالى قد اتّخذ عبداً من عباده خليلاً فهل يجوز أن يتّخذ عبداً من عباده ولداً، يريد بذلك إظهار رحمته له ومحبّته إيّاه وحسن تربيته وتأديبه له ولطف منزلته منه، كما سمّى عبداً من عباده خليلاً وهو يريد تشريفه وتعظيمه والدلالة على خاصّ حاله عنده؟"[2]

على أساس أنّه ليس في القياس فرق بين اتّخاذ الولد على التبنّي والتربية واتّخاذ الخليل على الولاية والمحبّة. وما هذا التساؤل إلاّ انعكاس لموقف النصارى القائل ببنوّة المسيح لله، حجّتهم في ذلك ما تواتر في التوراة والزبور والإنجيل وكتب الأنبياء من استعمال معنى البنوّة كقول التوراة (وَقُلْ لفِرْعَوْنَ هذَا مَا قَالَ الربّ: إسْرَائِيلُ ابْنِي البِكْرُ) {سفر الخروج 22/4}، وقول الله لداوود (سَيولَدُ لَكَ غُلامٌ أَنَا أَكُونُ لَه أَبًا وهوَ يَكُونُ لي ابْنًا) {صموئيل الثاني 12/7—14}، وأنّ المسيح قال (أَنَا أذْهَبُ إِلَى أَبي وَأَبيكُم وإلَهي وإلهكم) {يوحنّا 17/20}.

اعتبر الجاحظ هذه الأمور عجيبة ومن المذاهب الشنيعة التي تدلّ على سوء عبارة اليهود وسوء تأويل أصحاب الكتب وجهلهم مجازات الكلام وتصاريف اللغات[3]. فلو جاز أن يكون الله أباً لجاز —في نظره— أن يكون جدًّا وعمًّا وخالاً لأنّه:

"إن جاز أن نسمّيه من أجل الرحمة والمحبّة والتأديب أباً جاز أن يسمّيه آخر من جهة التعظيم والتفضيل والتسويد أخاً، ولجاز أن يجد له صاحباً وصديقاً، وهذا ما لا يجوّزه إلاّ من لا يعرف عظمة الله وصِغر قدر الإنسان"[4].

والجاحظ من خلال هذا الطرح إنّما يرفض المجاز إذا تعلّق استخدامه بصفات الله لأنّ المجاز في مثل هذا السياق اللغويّ يؤول بصاحبه إلى التشبيه. يقول في ذلك:

---

1 الجاحظ، **نفسه**، ص: 79.
2 **نفسه**، ص: 72.
3 **نفسه**، ص: 73.
4 **نفسه**، ص: 74.

"ولم يحمد الله ولم يعرف إلهيّته من جوّز عليه صفات البشر ومناسبة الخلق ومقاربة العباد"[1]

مؤكّداً اتّهامه اليهود والنصارى بسوء الفهم الذي قادهم إلى تحريف النصّ، حجّته في ذلك ما ورد في القرآن من غضب الله عليهم حين قالوا ﴿نَحْنُ أبناء اللّهِ﴾ {المائدة 5: 18}.

هذا الغضب شمل العرب أيضاً حين زعمت أنّ الملائكة بنات الله. فقد استعظم الله ذلك وأكبره وغضب على أهله، وهو يعلم أنّ العرب لم تجعل الملائكة بنات على الولادة واتّخاذ الصاحبة[2]. ويضيف الجاحظ:

"فكيف يجوز مع ذلك أن يكون الله قد كان يخبر عباده أنّ يعقوب ابنه وأنّ سليمان ابنه وأنّ عزيراً ابنه وأنّ عيسى ابنه، فالله تعالى أعظم من أن تكون له أبوّة من صفاته، والإنسان أحقر من أن تكون بنوّة الله تعالى من أنسابه"[3].

وينتهي الجاحظ من هذا الوجه الأوّل من وجهي الردّ على النصارى وأهل الكتاب إلى اتّهامهم بجهل مجاز الكلام وسوء الترجمة واتّباع الهوى. يقول:

"فأنت تعلم أنّ اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه بالعبرانيّة لأخرجوه من معانيه ولحلحوه عن وجوهه"[4]

محيلاً على بعض الآيات التي قد يعبّر ظاهرها عن التشبيه مثل قول القرآن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ {طه 20: 5}، وقوله ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ {الفجر 89: 22}، مشيراً إلى أنّ بعض المسلمين قد يخطئ التفسير والتأويل فما ظنّك باليهود مع:

"غباوتهم وغيّهم وقلّة نظرهم وتقليدهم"[5].

يقول:

"وهذا باب غلطت فيه العرب أنفسها وفصحاء أهل اللغة إذا غلطت قلوبها فكيف بغيرها ممّن لا يعلم كعلمها؟"[6] مرجّحاً بذلك أمرين وظّفهما ضدّ خصومه من أهل الكتاب ومن المتكلّمين المسلمين:

---

1 الجاحظ، **نفسه**.
2 **نفسه**، ص: 74 - 75.
3 **نفسه**، ص: 75.
4 **نفسه**، ص: 77.
5 **نفسه**، ص: 78.
6 **نفسه**.

- الأمر الأوّل اعتبر اليهود أقلّ مرتبة من المسلمين
- والأمر الثاني جعل المشبّهة أقلّ مرتبة في المسلمين.

الوجه الثاني هو وجه الخلق من غير ذكر، وانطلق فيه من قوله:

"إن كان المسيح إنّما صار ابن الله خلقه من غير ذكر، فآدم وحوّاء إذاً كانا من غير ذكر وأنثى أحقّ بذلك، إن كانت العلّة في اتّخاذه ولداً أنّه خلقه من غير ذكر"[1].

ذهب الجاحظ إلى أنّ الأعجوبة في آدم أبدع، وتربيته أكرم، ومنقلبه أعلى وأشرف، إذ كانت السماء داره والجنّة منزله والملائكة خدّامه، بل هو المقدّم بالسجود، والسجود أشدّ الخضوع[2]. واستطرد إلى مسألة خلق المسيح من غير ذكر فربطها بمفهومَيْ الكلمة والروح الواردين في قول القرآن ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ {النساء 4: 171} اللذين اعتمدهما النصارى لتأكيد بنوّة المسيح لله، لأنّ الله إنّما أخبر عن نفسه لمّا ذكر أنّه نفخ في مريم من روحه.

يردّ الجاحظ على ذلك بقوله إنّ الله أخبر عن حصانة فَرج مريم وطهارتها أيضاً رافضاً أن يكون معنى "عيسى روح الله وكلمته" أنّ عيسى ولد الله وأنّ روحاً كانت في الله انفصلت منه إلى بطن مريم وبدن عيسى[3]. ويضيف إذا كان قول القرآن ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ {التحريم 66: 12} يوجب نفخاً كنفخ الزقّ أو كنفخ الصائغ في المنفاخ أو بعض الروح التي كانت فيه انفصلت إلى بطن عيسى وبطن أمّه لكان قوله في آدم يوجب له ذلك لأنّه قال ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾ {الحجر 15: 29}.

وأرجع الجاحظ وقوع النصارى في سوء الفهم إلى تعدّد معنى الروح في القرآن: فمن الروح ما أضافه الله إلى نفسه، ومنها ما لم يضفه إلى نفسه، ويكون ذلك على قدر ما عظم من الأمور. وممّا سُمّي روحاً وأضافه إلى نفسه: جبريل الروح الأمين، وعيسى بن مريم والتوفيق الذي يكون من الله كقول التوراة (إنَّ روحَ اللّه مَعَ كُلِّ أَحَدٍ) {سفر العدد 27/11 – 29}. وأمّا القرآن فإنّ الله سمّاه روحاً وجعله يقيم للناس مصالحهم في قوله ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ روحاً مِّنْ أَمْرِنَا﴾ {الشورى 42: 52}، وقوله ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾ {القدر 97: 4}.

1 الجاحظ، **نفسه**.
2 **نفسه**، ص: 83.
3 **نفسه**، ص: 87.

ردّه على النظّام وعلماء المعتزلة

تميّز إبراهيم بن سيّار النظّام برأي في بنوّة المسيح لله، لذا خصّه الجاحظ بردّ أفرد له جزءاً هامًّا من الفصل الرابع من رسالته[1].

كان النظّام يقول إنّ:

"الخليل مثل الحبيب والوليّ، ويقول: خليل الرحمان مثل حبيبه ووليّه وناصره. وكانت الخلّة والوَلاية والمحبّة سواءً. ولمّا كانت كلّها عنده سواءً جاز أن يسمّي عبداً له ولداً لمكان التربية التي ليست بحضانة ولمكان الرحمة التي لا تُشتقّ من الرحم"[2].

يبدو من قول النظّام أنّه يقبل معنى البنوّة من جهة التربية والرحمة مقارنة بالخلّة من جهة المحبّة والولاية والنصرة، نافياً أن يكون المسيح من صلب الله. ويبدو أنّ هذا الرأي لم يكن يعبّر عن موقف النظّام وحده بل كان يتبنّاه أغلب علماء المعتزلة حسب عبارة الجاحظ:

"وقد كان إبراهيم بن سيّار النظّام يجيب بجواب عليه كانت علماء المعتزلة"[3]،

إلاّ أنّ الجاحظ —وهو معتزليّ– خالفهم الرأي عندما رفض مقارنة البنوّة بالخُلّة ناسفا المعنى المتداول لعبارة "خلّة إبراهيم" قائلاً:

"إنّ إبراهيم وإن كان خليلاً فلم يكن خليلاً بخلّة كانت بينه وبين الله، لأنّ الخلّة والإخاء والصداقة والتصافي منفيّة عن الله في ما بينه وبين عباده، ذلك أنّ إبراهيم اختلّ في الله اختلالاً لم يختلّه أحد قبله لقذفهم إيّاه في النار وذبحه ابنه، وعداوة قومه، والبراءة من أبويه في حياتهما وبعد موتهما، وتركه وطنه [...] فصار لهذه الشدائد مختلاً في الله. والخليل والمختلّ سواء في كلام العرب"[4].

فقد رفض الجاحظ الخلّة بمعنى المحبّة بين الله وعبده إبراهيم منزّهاً الله عن أيّ مظهر من مظاهر الصحبة لعباده. وذهب إلى أنّ معنى الخليل هو من الاختلال اشتقاقاً من حال إبراهيم وصفته وعمله: فحين صار إبراهيم في الله مختلاً أضافه الله إلى نفسه وأبانه بذلك عن سائر أوليائه فسمّاه "خليل

1 الجاحظ، **نفسه**، ص ص: 79 - 82.

2 **نفسه**، ص: 79.

3 **نفسه**.

4 **نفسه**، ص: 80.

الله” من بين الأنبياء، كما سمّى الكعبة “بيت الله” من بين جميع البيوت، وأهل مكّة “أهل الله” من بين جميع البلدان[1].

ورأى الجاحظ أنّ الله خلق في رحم مريم روحاً وجسداً على غير مجرى العادة وما عليه المناكحة، ولهذه الخاصّة قيل لعيسى روح الله، وانتهى إلى رفض بنوّة المسيح لله من جانبيْ الولادة والتبنّي.

ويستوقفنا ردّ الجاحظ على أستاذه إبراهيم النظّام وأغلب علماء المعتزلة في مسألة دقيقة تخصّ في الأصل الردّ على النصارى وأهل الكتاب لأنّه ردّ ذو خلفيّة كلاميّة تفيدنا في تبيّن تداخل المشاغل الكلاميّة الإسلاميّة مع المشاغل الكتابيّة وتقاطعها معها. فنحن نعلم أنّ المعتزلة اتّهموا تاريخيًّا من قبل خصومهم السنّة بالوقوع تحت تأثير العقائد المسيحيّة عندما جعلوا القرآن كلام الله مخلوقاً[2] ومن ثمّ جعلوا المسيح –وهو كلمة الله– مخلوقاً لله أيضاً[3].

إنّ الجاحظ، وهو يردّ على النظّام وعلماء المعتزلة، نأى بنفسه عن أيّ شكل من أشكال القول ببنوّة المسيح، جاعلاً ردّه على النصارى والمعتزلة في آن منصهراً في الموقف الإسلاميّ الرسميّ الرافض لمسألة البنوّة رفضاً قاطعاً.

5. الجاحظ مجادلاً

كان الجاحظ شغوفاً بالجدل واتّخاذ المواقف الكلاميّة للدفاع عن مقالاته والردّ على خصومه، خاصّة في تلك المسائل العقديّة التي دار فيها خلاف أساسيّ بين المسلمين والنصارى في عصره لأهميّتها في تصوّر الله وعلاقته بأنبيائه. فلم يكن لديه خلاف في أنّ المسيح هو عيسى بن مريم المبشّر بالإنجيل، بل في طبيعة المسيح وقول النصارى إنّ المسيح ابن الله وربّ مخلّص.

فقد أنكر الجاحظ هذا القول وبنى منهجه في جداله على الاستطراد في الكلام وعدم الالتزام بمنهج واضح في تبويب المقالات وترتيب الأفكار، حتّى أنّ كلامه كان أقرب إلى التداخل والاضطراب منه إلى التقيّد والتنظيم والإحكام[4]: افتتح جدله بالمقارنة بين اتّخاذ الله العبدَ خليلاً واتّخاذه ولداً، وانتقل إلى جواب يخصّ خلق المسيح من غير ذكر، ثمّ استطرد للحديث عن صفات الله

---

1 الجاحظ، نفسه، ص: 81.

2 حتّى يعارضوا السنّة في قولهم بقدم الكلام الإلهيّ.

3 حتّى لا يتشابه القول بقدم الكلام الإلهيّ مع قول النصارى بقدم المسيح كلمة الله.

4 ذاك شأن الجاحظ في كامل الرسالة التي جعل فصولها تحت عنوان واحد كرّره في عبارة «فصل منه» حتّى يتحرّر من كلّ قيد في معالجة المسائل.

لدى اليهود، فذمّهم لموقفهم من القرآن وإقرارهم أنّ كلّ يهوديّ يسمّي ولده إسرائيل يكون ذلك الولد ابن الله، لينتهي إلى مسألة المسيح –روح الله وكلمته– في علاقتها بعمليّة النفخ في الروح وما قد يتبادر إلى الأذهان من معنى البنوّة.

إنّ ما بدا في هذا التبويب من محاولة ترتيب الكلام وربط الأفكار والمقالات بعبارات، مثل:

"فإن قالوا قلنا لهم"

أو: "وجه آخر تعرفون به صحّة قولي وصواب مذهبي"

أو: "وفي قياسنا هذا لا يجوز"،

إنّما هو أمر شكليّ يبرّر الاستطراد ولا يرقى بالجدل إلى مستوى النسق المنهجيّ في الكلام المنتظم، وغير موفّق في طمأنة السائل، فضلاً عن إفحام الخصم أو إقناع من كان في حالة من الشكّ أو الإنكار.

وقد قام استطراد الجاحظ على تناقض بائن في الإقرار لنفسه بمبادئ لم يقرّها لخصمه، كتسليمه بصحّة ما جاء في القرآن عن المسيح والاحتجاج به ورفضه ما جاء في الأناجيل والتشكيك في صحّته[1]، أو كقوله بالتأويل عند حديثه عن النفخ في الروح لتنزيه الله عن الحسّيّة، وبالتالي رفضه أن يؤدّي النفخ إلى أنّ بعضاً من الروح الإلهيّة انفصل إلى بدن المسيح، ومنعه التأويل عن النصارى لمّا أضافوا روح المسيح إلى الله وجوّزوا بنوّته له.

ومعلوم أنّ المسيحيّة بُنيت على التأويل أيضاً، تأويل شخص عيسى وأقواله وأفعاله وتأويل التوراة والأنبياء وفق ما نُسب إلى المسيح من دور إلهيّ أخرويّ[2].

إنّ منطلق الاستطراد الجاحظيّ ومنتهاه ما يوافق النصوص القرآنيّة وإمكانيّات تأويلها. وهو ينحصر في حدود الأطر الذهنيّة والثقافيّة الإسلاميّة، ومن ثوابت تلك الأطر أنّ القرآن كلام الله وليس تأويلا بشريّا لشخص محمّد كما كانت الأناجيل تأويلا بشريّا لشخص عيسى.

والمستغرب حقّا من الجاحظ –وقد عهدناه مفكّراً متّسع الآفاق منفتحا على الثقافات الأخرى– أنّه تشدّد في مسألة البنوّة لله حتّى مع من حاول من المسلمين تفهّم مقالة النصارى، ومنهم المعتزلة ممن قالوا:

---

1 أُنظر قوله "وما ينكر من مثل لوقش (لوقا) أن يقول باطلاً وهو ليس من الحواريّين وقد كان يهوديًّا قبل ذلك بأيّام يسيرة".

2 عبد المجيد الشرفي، **نفسه**، ص: 517.

"إنّ الخليل مثل الحبيبِ والوليّ ولمّا كانت الخلّة والولايـة والمحبّـة عنـد الله سواء جاز أن يسمّي عبداً له ولداً لمكان التربية والرحمة"[1].

وهو قياس مقبول تماشيا مع مـا عُـرف بـه الاعتـزال مـن تأويـل منفـتح علـى المقالات التي تقول بالرمز والمجاز في المعنـى باعتبارهمـا توليـدا للغـة يـساعد على تجاوز قدراتها الوضعيّة المحدودة. إلاّ أنّ الجاحظ أنكر بـشدّة مثـل هـذا القياس واعتبره:

"جهلا عظيما وإثما كبيراً"[2].

ويبدو أنّ رأي المتكلّمين المسلمين قـد "تطـوّر" بعـد هـذا الموقـف الـصارم مـن الجاحظ في اتّجاه الرفض القاطع لكلّ معنى مـن معـاني البنـوّة قـد يـؤدّي إلى شرك وإثم[3].

ويكفي أن نقارن موقف الجاحظ في هذا الـسياق بموقـف البيرونـي (تــ 440 هـ/1048 م.) في قوله "وهكذا اسم الأبـوّة والبنـوّة فـإنّ الإسـلام لا يـسمح بهما إذ الولد والابن في العربيّة متقاربـا المعنـى، ومـا وراء الولـد مـن الوالـدين والولادة منفيّ عن معاني الربوبيّة. وما عدا لغة العرب يتّسع لذلك جدًّا حتّـى تكون المخاطبة فيها بالأب قريبـة مـن المخاطبـة بالـسيّد. وقـد عُلـم مـا عليـه النصارى من ذلك حتّى أنّ من لا يقول بالأب والابـن فهـو خـارج عـن جملـة ملّتهم، والابن يرجـع إلى عيـسى بمعنـى الاختـصاص والأثـرة"[4] كـي نلاحـظ صرامة لدى الجاحظ غير معهودة، وإن كانت مفهومـة، لأنّهـا موضـوعة –في نظـره– في خدمـة أصـول الاعتقـاد الإسـلاميّ وفي مقـدّمتها أصـلاً التوحيـد والتنزيــه، ولأنّ القــول بــالبنوّة في أيّ معنــى مــن معانيهــا –الحقيقيّــة أو المجازيّة– يتنافى في نظره مع هذين الأصلين.

ويبدو الجاحظ في هذا منسجما مع مبدإ اعتماد المجاز في الآيات الـتي يتنافى ظاهرها مع مقالات المعتزلة في التوحيد والتنزيه، خاصّـة تلـك الآيـات التي قد يُفهم منها التشبيه[5]. وقد تحوّلت مسألة التـشبيه في الرسـالة هاجـسا لديه حتّى أنّه نأى باللفظ عن كلّ معنى قد يؤدّي إلى التشبيه، واتهـم اليهـود

---

1 الجاحظ، **نفسه**، ص: 79.

2 **نفسه**، ص: 73.

3 اُنظر عبد المجيد الشرفي، **نفسه**، ص ص: 311 – 312.

4 البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولـة**، عـالم الكتـاب، ط 2، بيروت، 1983، ص: 30.

5 حمادي صمّود، **التفكير البلاغيّ عند العرب**، منشورات الجامعة التونسيّة، 1981، ص: 42.

والنصارى في مسألة البنوّة بالعجز عن فهم حقيقة اللغة، وفضّل عليهم العرب في تعقّلهم ومعرفتهم ما يجوز في الكلام[1]. ويستدرك قائلا

"وهذا باب قد غلطت فيه العرب أنفسها وفصحاء أهل اللغة إذا غلطت قلوبها وأخطأت عقولها، فكيف بغيرها ممن لا يعلم كعلمها"[2].

ولا يخفى ما في هذا القول من تحامل على غير العرب، وحتّى على العرب ممن ذهب بالمجاز غير مذهبه، تحامل لم يؤيّده فيه القاضي عبد الجبّار مثلا الذي دعا إلى اعتبار خصائص كلّ لغة وما يجري فيها مجرى المجاز[3].

وقد كشف الجاحظ عن محدوديّة بائنة في تفسير مفهوم الكلمة التي اقترنت بعيسى في القرآن. ذاك الاقتران الذي اعتبره النصارى إثباتا لعقيدتهم مقارنة واحتجاجا بما ورد في افتتاح إنجيل يوحنّا (في البَدْءِ كَانَت الكَلِمَة وَالكَلِمَةُ كَانَ عنْدَ الله وكَانَ الكَلِمَةُ الله) {يوحنّا 1/1}.

لم يوضّح الجاحظ المقصود بالكلمة في القرآن وفي المنظور الإسلاميّ، مقارنة مثلا بأبي عليّ الجبّائي (تـ 303 هـ/915 م.) الذي حاول توضيح ذلك منبّهاً إلى "أنّ الغرض من وصف عيسى بكلمة الله أنّ الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة. وذلك توسّع وتشبيه بالكلمة التي هي الدلالة"[4] فضلاً عن مقارنته بما أورده ابن النديم (تـ بعد 388 هـ/ بعد 1000 م.) في الفهرست من أنّ عبد الله بن كلاّب (تـ 240 هـ/854 م.) كان يقول "إنّ كلام الله هو الله" واتُّهم بسبب هذا القول من قبل خصومه بالنصرانيّة[5].

ولم ينفكّ النصارى يعتبرون طبيعة تجسّد الكلمة في عيسى سرّا (Mystère) يعسر إن لم نقل يستحيل التعبير عنه بناء على أنّ كيفيّة اتّحاد الابن الأزلي بالإنسان ليس يعرفها البشر على كنهها. إلاّ أنّ إقرارهم بالعجز وتسليمهم به بلا دليل عقليّ مقنع لم يحولا دون تداولهم لصيغ وتشابيه تحاول تقريب طبيعة الاتّحاد في الأفهام[6].

ولم يسع الجاحظ إلى تعميق فهمه للمطابقة بين المسيح والقرآن الواردة في آية ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ روحاً مِّنْ أَمْرِنَا﴾ {الشورى 42: 52} رغم انتباهه إلى

1 الجاحظ، **نفسه**، ص: 76 وص: 78.
2 **نفسه**، ص: 78.
3 القاضي عبد الجبّار، **نفسه**، ج. 5، ص ص: 110 – 111.
4 **نفسه**، ص ص: 111 – 112.
5 ابن النديم، **الفهرست**، ط طهران، 1971، ص: 230.
6 عبد المجيد الشرفي، **نفسه**، ص: 358.

هذا التوازي بين القرآن والمسيح، وآثر كغيره من المفكّرين المسلمين التمسّك بتوازن ثان بين عيسى ومحمّد –إذ كان كلاهما رسولا– على النظر في المشكل المتعلق بمفهوم الروح في صلتها المزدوجة بعيسى والقرآن[1]. فماذا تعني إضافة الروح إلى الله عند حديث القرآن عن عيسى؟ ولمَ لم يصرّح القرآن بأنّ عيسى بشر، والحال أنّه أطلق صفة البشريّة على محمّد وعلى غيره من الرسل والأنبياء ؟

لم يطرح الجاحظ مثل هذه الأسئلة فضلاً عن محاولة تعميقها والإجابة عنها بالعودة إلى الكتب الدينيّة الأخرى، واقتصر على إقرار الفهم الإسلاميّ السائد اعتمادا على القرآن واحتجاجا بآياته مكتفيا بالإشارة إلى أنّ من المتكلّمين المسلمين من كان يجوّز دعوى أهل الكتاب على التوراة والإنجيل والزبور وكتب الأنبياء في النصوص التي تنسب الأبوّة والبنوّة إلى الله[2].

تبنّى الجاحظ في مسألتَي الأبوّة والبنوّة موقفاً متشدّداً مستنداً إلى مبدإ التوحيد، ووضع جدله في خدمة الوظيفة الدفاعيّة لعلم الكلام الإسلاميّ:

"في التصدّي للضلالات وإنقاذ العامّة من المهلكات"

تأكيدا لقوله:

"لولا مكان المتكلّمين لهلكت العوامّ واختُطفت واستُرقت. ولولا المعتزلة لهلك المتكلّمون"[3].

وقد أخذته صرامته في الدفاع والجدل إلى التحامل على خصومه إلى حدّ المغالطة والثلب، فمن مظاهر المغالطة تعمّده انتقاء آيات مثل آية ﴿وَقَالُواْ اتَّخذ اللّهُ وَلَدًا﴾ {البقرة 2: 116} التي نزلت في المشركين لاستخدامها ضدّ النصارى من أهل الكتاب لأنّ تأويلها يحتمل ذلك، وتوظيفه آية ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاس عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْربَهم مودّة لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ {المائدة 5: 82} التي نزلت في النصارى عامّة ليحصرها في الراهب بحيرى والرهبان الذين كان سلمان الفارسي (تـ 35 هـ/655 م.)

1 عبد المجيد الشرفي، ص ص: 310 - 311.
2 الجاحظ، **نفسه**، ص: 72.
3 الجاحظ، **الحيوان**، ج. 4، ص: 289.

يخدمهم[1]، وتبنّيه ما أورده اليعقوبي (تـ 292 هـ/905 م.) من أنّ صلب المسيح كان بسبب ادّعائه البنوّة لله[2].

ومن مظاهر الثلب قوله:

"والنصرانيّ فإنّ باطنه ألأم وأقذر"[3].

وقوله في اختلافات النصارى الدينيّة:

"وأنت لو خلوت بنصرانيّ نسطوريّ فسألته عن قولهم في المسيح لقال قولاً، ثمّ إن خلوت بأخيه لأمّه وأبيه وهو نسطوريّ مثله فسألته عن قولهم في المسيح لأتاك بخلاف قول أخيه وضدّه. وكذلك جميع الملكانيّة واليعقوبيّة. ولذلك صرنا لا نعقل حقيقة النصرانيّة كما نعرف جميع الأديان"[4].

يقول عبد المجيد الشرفي معلّقاً على موقف الجاحظ هذا مقارناً إيّاه بموقف القاضي عبد الجبّار "وقد بيّن عبد الجبّار أنّ هذا الاختلاف ليس يعني دائماً التناقض، وأنّ الأناجيل روايات متوازية، وأنّ النصارى لا تعتقد أنّ الله أنزل على المسيح إنجيلا ولا كتاباً بوجه من الوجوه [...] وهذا هو في الحقيقة محور الخلاف بين المفهومين الإسلاميّ والمسيحيّ لكلام الله. ففي حين كانت العقائد المسيحيّة، وبخاصّة منها ما يتعلّق بشخص عيسى، سابقة لوضع الأناجيل التي لم تكن إلّا تدويناً لشهادات الأجيال الأولى والتأويلات الناشئة في أوساطهم، قبل أن تُضفى عليها صبغة القداسة بمرور الزمن، كان القرآن، هو المنطلق والمرجع في العقائد الإسلاميّة، واعتباراً لظروف تدوينه وحرص الجيل الإسلاميّ الأوّل على أنّ لا يُختلف فيه، فإنّ صفته ككلام إلهيّ لم تكن البتّة محلّ أخذ وردّ منذ عهد الرسول"[5].

إنّ عدم الاطّلاع الدقيق على تطوّر الإيمان المسيحيّ، خاصّة في فترته التأسيسيّة، جعل الجاحظ لا ينتبه إلى سرعة تبلور عقائد المسيحيّين إثر قتل المسيح، ومنها العقائد المتّصلة بمسألتيْ الألوهيّة والتثليث. فالعوامل الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي كانت متوفّرة في بداية التاريخ المسيحيّ أضفت

1 الجاحظ، **الرسالة**، ص: 60.
2 اليعقوبي، **تاريخ**، بيروت، 1960، ج. 1، ص ص: 77 – 78.
3 الجاحظ، **نفسه**، ص: 68.
4 **نفسه**.
5 عبد المجيد الشرفي، **نفسه**، ص ص: 419 – 420.

على عيسى صفات تجاوزت شخصه وتعاليمه الحقيقيّة إلى ما كان يُنتظر منه، وما كانت تحتاجه العقليّة الرائجة في محيطه الثقافيّ[1].

لقد تطوّر الاعتراف بالكتب الرسوليّة إلى حدّ اعتبارها معياراً للإيمان القويم. وبعد أن كانت العقائد تقتصر في البداية على الإعلان بأنّ عيسى هو المسيح[2] أو الربّ عند انتماء الشخص المعمّد إلى العقيدة المسيحيّة، أخذت في آخر القرن الثاني للميلاد شكلا ثلاثيّا تمثّل في الإيمان بالله الأب القدير وبعيسى المسيح ابنه الوحيد وبالروح القدس[3].

إنّه من البديهي اليوم القول بأنّ المنهج التاريخيّ الدقيق هو الكفيل بتوضيح المسائل العقديّة الخلافيّة بصفة أقرب إلى الموضوعيّة في مجال كان في عهد الجاحظ يعسر فيه التخلص من الحساسيّات الدينيّة والمذهبيّة بسبب العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة المتقلّبة. فكلّما كانت تلك العلاقات طيّبة اتّسم موقف المسلمين من النصارى بالتسامح، وكلّما تأزّمت اتّسم بالعدوانيّة والتشدّد.

ويبرّر الجاحظ كتابة رسالته بأنّ عامّة المسلمين في عصره مالت إلى النصارى لأنّها وجدت فيهم الحبّ والمودّة محتجّة في ذلك بقول القرآن ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبّهم مودّة لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى﴾ {المائدة 5: 82}، وكان يغيظه أن يرى العامّة على هذا الحال معتبراً فهمها لهذه الآية غالطا، حتّى احتجّت به النصارى واستمالت قلوب الرعاع والسفلة[4]. وربط تأويله الخاصّ لهذه الآية بظرفيّة عصره وصراعاته الاجتماعيّة والسياسيّة قائلاً:

> "إنّ الله لم يعن هؤلاء النصارى (يقصد نساطرة العراق في عصره) ولا أشباههم الملكانيّة واليعقوبيّة، وإنّما عنى ضرب بحيرا أو ضرب الرهبان الذين كان يخدمهم سلمان"[5].

وبهذا مال الجاحظ عقائديًّا في اتّجاه النصارى الأبعد مسافة عن عصره والأقرب صلة بشخص الرسول. واستمرّ في رسالته منفعلاً بأوضاع عصره

1 لاحظ مثلاً أنّ التلامذة الذين انتدبهم المسيح للاعتناء بتعليمهم فرض عليهم حياة جماعيّة تجبرهم على قطع كلّ صلة بوسطهم، إلاّ أنّ هؤلاء التلاميذ واصلوا نشاطه وخاصّة نشر إنجيله على أوسع نطاق. انظر عبد المجيد الشرفي، **نفسه**، ص: 113 وص: 37.

2 لولا المسيحانيّة التي مثّلت سلوكاً تعويضيًّا عن واقع سلبيّ ما كانت المسيحيّة ديناً وحضارة، وما اعتقد النصارى أنّ عيسى ربّ وإله، ولا ظهرت عقيدة التجسّد. **نفسه**، ص: 281.

3 **نفسه**، ص: 74.

4 **نفسه**، ص: 59.

5 **نفسه**، ص ص: 59- 60.

المتوتّرة، مسقطا انفعاله على موقفه من رجال الدين النصارى عامّة، طاعناً في تديّنهم معتبراً زهدهم زندقة:

"وأنت إذا سمعت كلامهم في العفو والصفح وذكرهم للسياحة وزرايتهم على كلّ من أكل اللحمان ورغبتهم في أكل الحبوب وترك الحيوان وتزهيدهم في النكاح وطلب النسل، علمت أنّ بين دينهم وبين الزندقة نسباً وأنّهم يحنّون إلى ذلك المذهب"[1].

إنّ نبرة الخطاب الجاحظيّ في هذه الفقرة لا يبرّرها الجدل الكلاميّ أو الصراع العقديّ والمذهبيّ الدائر بين الأديان والفرق بقدر ما تبرّرها الصراعات الاجتماعيّة والسياسيّة التي كانت تغذّيها الصراعات الفكريّة والثقافيّة بين الأجناس.

وقد اتّخذ الجاحظ من ظاهرة الطعن في الجنس العربيّ وكفاءته وموروثه الثقافيّ من قِبَل خصومه من الأجناس الأخرى منطلَقاً للتعبير عن رفضه لوضع سائد غلّب العنصر الأعجميّ على العنصر العربيّ، وعن عدم رضاه عن سياسة السلطان في تمكين النصارى من مراكز حسّاسة في الدولة شملت خاصّة وظيفة الكتابة للخلفاء والأمراء والوزراء، فضلاً عن وظائف الترجمة والطبّ والصيرفة وغيرها. يقول في وصف ذلك الوضع:

"وممّا عظّمهم في قلوب العامّة أنّ منهم كتّاب السلاطين، وفراشي الملوك، وأطبّاء الأشراف، والعطّارين والصيارفة"[2].

وهذا ممّا حدا به إلى التمادي في التحامل عليهم بقوله:

"لو علمت العوامّ أنّ النصارى ليست لهم حكمة ولا بيان ولا بعد رويّة إلاّ حكمة الكفّ من الخرط والنجر والتصوير وحياكة البزيون[3]، لأخرجتهم من حدود الآداب، ولمحتهم من ديوان الفلاسفة والحكماء"[4].

وكان يغيظه أن يرى نفسه، وهو المبرّز في العقيدة والأدب والمدافع عن العروبة والإسلام، مؤدّب صبية المتوكل (تـ 247 هـ/861 م.) لفترة تمّ طرده إثرها لقبح وجهه[5]، في الوقت الذي كان فيه رجال من النصارى في مراكز

1 الجاحظ، **نفسه**، ص ص: 66 - 67.
2 **نفسه**، ص: 63.
3 البهرج الرديء السيّء.
4 الجاحظ، **نفسه**، ص: 62.
5 Voir, *E. I2*, Al-Djahiz, t3, p 396.

صنع القرار وحوز النفوذ والجاه وتكديس الثروة[1]. وهو —في نظره— ليسوا من أهل المعرفة والأدب أو الفلسفة والحكمة، فضلا عمّا ينطق به كلامه من تحامل بيّن واستهجان واضح للصنعة اليدويّة مقارنة بالصنعة الفكريّة.

كأنّما الجاحظ أراد بالجدل تجاوز حدّ الكلام في العقيدة للتعبير عن سنّة ثقافيّة إسلاميّة حافظت على موقف متشدّد من أهل الكتاب بسبب قولهم ببنوّة المسيح لله، كان قد أسّس لها عمر بن الخطّاب (تـ 23 هـ./644 م.) لمّا ضرب ابنا له تكنّى بأبي عيسى[2].

وهذا الموقف المشحون ضدّ عقيدة البنوّة منذ تلك الفترة التأسيسيّة تبنّاه الجاحظ في رسالته واحتجّ له وجادل بقوّة لإثباته، تعبيراً عن التزامه الدفاع عن تفوّق العقيدة الإسلاميّة وبلاغة البيان العربيّ في فهم العقائد المخالفة، على قاعدة الاعتزال، منهجاً متحدّياً لسائر المتكلمين من داخل المنظومة الإسلاميّة وخارجها.

إنّ جدل الجاحظ في مسألة بنوّة المسيح لله لا يمثّل قيمة عقديّة أو فكريّة فريدة، بل لعلّه في علم الكلام علامةَ تشدّد لا تنسجم مع الانفتاح العقليّ الذي ميّز المعتزلة، وفي علم الأديان المقارن ممّا يجب وضعه في سياقه التاريخيّ والثقافيّ لفهمه وتجاوزه، خاصّة في ما تضمّنه من احتقار للخصوم وتشويه لآرائهم وسخرية من عقائدهم.

يظلّ موقف الجاحظ، رغم ذلك، معبّراً عن وضع المجادل العقديّ إزاء تحدّيات مجتمعه الثقافيّة وقضاياه الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وهذا في نظرنا ممّا يرفع مكانته بسبب صدقه في التعبير عن وضع الثقافة العربيّة الإسلاميّة في عصره، وإن لم يرق جدله إلى ما كان يُنتظر منه باعتباره علماً من أعلام الاعتزال.

---

1 يذكر الطبري في **تاريخه** أنّ المتوكّل حين أمر سنة 245 هـ. /859 م. بحفر نهر قدّر له من النفقة مائتيْ ألف دينار صيّر النفقة عليه إلى دليل بن يعقوب النصرانيّ، وكان من أعيان الدولة.

2 **سنن أبي داود**، ط. القاهرة، 1952، ج. 2، ص: 587.

الجاحظ وأصول الفقه

حمّادي ذويب
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس.

تقديم

قد يبدو موضوع هذه المداخلة غريباً، إذ ما صلة صاحب «**البخلاء**» و«**الحيوان**» و«**البيان والتبيين**» بأصول الفقه؟ ألم يعرف أديباً ومتكلّماً في المقام الأوّل، فلماذا نبحث له عن موقع ما بين المشتغلين بمصادر التشريع؟ وإذا كانت للجاحظ صلة بأصول الأحكام فما هي تجلّياتها؟

تعدّ دراسة مواقف الجاحظ من أصول الفقه أمراً ضروريًّا لتلافي ثغرتين جوهريّتين في تاريخ علم أصول الفقه، أولاهما غياب معرفة متعمّقة ومفصلة بمواقف المعتزلة الأصوليّة خلال القرن الثالث لأنّ أوّل كتاب وصلنا يعود إلى أواخر القرن الرابع الهجريّ، وهو أجزاء من **المغني** للقاضي عبد الجبار (تـ 415 هـ)، والثانية غياب المصادر أصوليّة التي كتبت في القرن الثالث عموماً بالرغم من معرفتنا ببعض عناوين الكتب التي لم تصلنا.

ويمكن النظر في هذه المسألة اعتماداً على صنفين من التآليف، الأوّل هو المصادر الأصوليّة فإلى أيّ مدى كان الجاحظ حاضراً فيها؟ أمّا الصنف الثاني فهو مؤلّفات الجاحظ نفسه. فهل يخوّل لنا النظر فيها أن نبحث في موقف الجاحظ من الأصول الفقهيّة؟ فعلى الصعيد الأوّل لئن كان الجاحظ غائباً في عدد من مصادر أصول الفقه فهو في المقابل مذكور في عدد آخر منها. وعادة ما يرد ذكره في مبحث الخبر عند التطرّق إلى مسألة الصدق والكذب كما يذكر أيضاً في مباحث الاجتهاد لإبراز موقفه من الاجتهاد في الأصول وحكم المجتهد غير المسلم. وإذا كانت هذه مواضع ذكره المعتادة والمتواترة في المدوّنة الأصوليّة، فقد يرد فيها أيضاً بشكل شاذ على غرار ذكره في مبحث إعجاز القرآن في كتاب «**البحر المحيط في أصول الفقه**» للزركشي (تـ 794 هـ).

أمّا على الصعيد الثاني الخاصّ بمؤلّفات الجاحظ فهي تنقسم إلى نوعين: مؤلّفات لم تصلنا وأخرى وصلتنا. ففي النوع الأوّل بلغتنا عناوين

كتب ألّفها الجاحظ ذات صلة أكيدة بأصول الفقه منها **كتاب الأخبار** الذي لا تطال أيدينا منه سوى نتف في كتاب موسوم «**بالحور العين**»[1] لعالم يمني زيدي هو أبو سعيد نشوان الحميري (تـ 573 هـ.)، ومنها كتاب «**خبر الواحد**» وقد نسبه الباقلاني إلى الجاحظ في كتابه «**إعجاز القرآن**»[2]، ومن المعلوم أنّ خبر الواحد مبحث رئيسيّ في المدوّنة الأصوليّة.

وللجاحظ كتاب يوحي عنوانه أنّه يدور على أصول الفقه بشكل رئيسيّ وهو «**أصول الفتيا**» أو «**أصول الفتيا والأحكام**» وقد ذكر هذا الكتاب في موضعين: الأوّل في **الحيوان**، إذ يقول الجاحظ:

"وعبت كتابيّ في خلق القرآن كما عبت كتابيّ في الردّ على المشبّهة وعبت كتابيّ في أصول الفتيا والأحكام كما عبت كتابيّ في الاحتجاج لنظم القرآن"[3]،

أمّا الموضع الثاني فهو في «**الرسائل**» وفيه يقول:

"وعندي أبقاك الله كتاب جامع لاختلاف الناس في أصول الفتيا التي عليها اختلفت الفروع وتضادت الأحكام"[4].

وقد وصلتنا قطع قصيرة من هذا الكتاب في بعض المصادر السنّيّة والشيعيّة نذكر منها كتاب «**المحصول في أصول الفقه**» لفخر الدين الرازي (تـ 606 هـ.)، وهي تتضمّن طعن إبراهيم النظام في الصحابة[5] وهذا ما يسمح لنا بأن نستنتج أنّ الجاحظ في كتابه «**الفتيا**» تأثّر بكتاب «**النّكت**» لإبراهيم النظّام[6]، وهو كتاب توجد منه بقايا في «**شرح نهج البلاغة**» لابن أبي الحديد (تـ 656 هـ.) حيث ينصّ على أنّ النظّام وضعه للطعن في أدلّة الفقهاء الخاصّة بالإجماع[7].

وأمّا النوع الثاني من مؤلّفات الجاحظ التي وصلتنا فهو يحتوي على ما يثبت مشروعيّة البحث في صلة الجاحظ بأصول الفقه. ولنبدأ من العامّ إلى الخاصّ فالجاحظ في مستوى عامّ يؤمن أنّ المعرفة تكتسب معناها الحقيقيّ من خلال استخدام الأدلّة. يقول:

---

1 الحميري، **الحور العين**، ط. 2، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع، صنعاء، اليمن، 1985.

2 الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص: 186 مكتبة مشكاة الإسلاميّة، www. almeshkat. net.

3 الجاحظ، **الحيوان**، 9/1.

4 الجاحظ، **الرسائل**، رسالة إلى أحمد بن أبي دؤاد. يخبره فيها بكتاب **الفتيا**، ص: 98.

5 الرازي، **المحصول**: 438/2 وما بعدها.

6 راجع:

J. Van Ess *Das kitab al- Nakth des Nazzam und seine rezeption im kitab al – Futya des Jahiz*, Gottingen, 1972.

7 ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، 33/6–34.

"ولو لا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى كما أنّه لولا الاستدلال بالأدلّة لما كان لوضع الدلالة معنى"[1]

ولا شك أنّ هذا الموقف يهمّ أساساً العلوم المنشغلة بالأدلّة أي الأصول كعلم الكلام وعلم أصول الفقه.

وقد ترتّب على هذا الموقف من المعرفة لدى الجاحظ انشغال نظريّ وعمليّ بالبحث عن الأصول والقواعد التي تنهض عليها أمور الدين والدنيا معاً فتواتر في كتاباته استخدام مصطلح الأصول لكنّه كان دائماً يبرز أولويّة الأصول على الفروع يقول:

"إنّ الفروع لا محالة راجعة إلى أصولها"[2].

كما كان يؤكّد على ضرورة الاتساق بين الأصول والفروع لأنّ الارتباط بينهما كارتباط السبب بالنتيجة لذلك يستغرب من بعض من تخالف فروعه أصوله قائلاً:

"ويلكم يا عبيد الدنيا كيف تخالف فروعكم أصولكم"[3].

وقد طبّق الجاحظ هذه المبادئ النظريّة سواء في مستوى منهج تأليف كتبه حيث كان يبدأ بالأصول قبل الفروع[4] أو في مستوى تعامله مع النصوص والأخبار الدينيّة وغير الدينيّة لذلك اشترط العلم بالأصول لتحقيق الانتفاع بالأخبار: يقول:

"وليس ينتفع الناس بالكلام في الأخبار إلاّ مع التصادق ولا تصادق إلاّ مع كثرة السماع والعلم بالأصول"[5].

وعلاوة على هذا تتوفّر في مصنّفات الجاحظ أغلب المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في كتب أصول الفقه كالعامّ والخاصّ والبيان والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والسنّة والخبر والجرح والتعديل والمتن والسند والإجماع والقياس والعلّة والاجتهاد والعقل غير أنّ هذه المصطلحات والمفاهيم لا تخصّص لها مباحث مستقلّة بل ترد في سياقات متناثرة قد تكون سياسيّة أو

---

1 الجاحظ، **الحيوان**، 65/2.
2 الجاحظ، **الرسائل**، **كتاب القيان**، ص: 172.
3 الجاحظ، **البيان والتبيين**، ص: 132.
4 يقول الجاحظ في هذا السياق: "لأنّ التدبير في وضع الكتاب والسياسة في تعليم الجهّال أن يبدأ بالأوضح فالأوضح والأقرب فالأقرب وبالأصول قبل الفروع حتّى يكون آخر الكتاب لآخر القياس"، **الرسائل**، فصل من صدر كتابة في خلق القرآن، ص: 338.
5 الجاحظ، **الرسائل**، من كتابه في حجج النبوّة، ص: 330.

دينيّة وخاصّة بالإنسان أو بالحيوان لكنّها تخبر أنّ مستخدمها له معرفة واسعة بعلمي أصول الدين وأصول الفقه.

1. القرآن أصلاً أوّل للتشريع عند الجاحظ

يعتبر الجاحظ من أسبق المعتزلة إلى بحث مسائل القرآن. وقد صنّف في هذا الشأن عدة كتب منها «**نظم القرآن**» و«**آي القرآن**» و«**خلق القرآن**» و«**المسائل في القرآن**»، وكلّها لم تصلنا ما عدا قطعة من كتاب «**خلق القرآن**» نشرت ضمن **رسائله**. ولكن الجاحظ ترك لنا في تضاعيف مؤلّفاته التي وصلتنا عدداً لا بأس به من الآراء التي تتّصل بإعجاز القرآن ونظمه.

وفي مستوى مبحث إعجاز القرآن يلتقي الجاحظ مع علماء أصول الفقه الذين وقعوا تحت تأثير البحوث الكلاميّة فاعتمدوا في إثبات حجّية القرآن على إعجازه حجّة رئيسيّة. يقول الزركشي: "ولا خلاف بين العقلاء أنّ كتاب الله معجز لأنّ العرب عجزوا عن معارضته واختلفوا في سببه هل كان لكونه معجزاً أو لمنع الله إياهم عن ذلك مع قدرتهم عليه وهو المسمّى بالصرفة. والثاني قول المعتزلة والأوّل قول الجمهور"[1]. وهذا القول لا ينطبق تماماً على الجاحظ ذلك أنّه اختار منزلة بين المنزلتين يأخذ فيها بقول الأغلبيّة ولا يميل في الوقت نفسه عن قول مذهبه إلاّ بمقدار.

وهكذا وجدناه يعلن أنّ حجّة إعجاز القرآن نظمه البديع:

> "وفي كتابنا المنزل الذي يدلّ على أنّه صدق نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به"[2].

ولا ينهض تميّز نظم القرآن على أساس عجز الناس عن مضاهاته فحسب بل كذلك على مباينته ومخالفته لسائر فنون الكلام البشريّ. وهذا الموقف يخالف موقف شيخه إبراهيم النظّام الذي اعتبر أنّ القرآن في ذاته غير معجز فهو لا يتفوّق على البليغ الفصيح من كلام العرب ولا تكاد تكون له مزيّة أو فضل في ذلك. ولو ترك لهم المجال لأتوا بمثل القرآن فصاحة وبلاغة وحسن نظم وتأليف. وقد تصدّى الجاحظ لهذا الموقف إذ يقول مخاطباً أحمد بن أبي دؤاد (تـ 240 هـ):

> "فكتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسي وبلغت أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والردّ على الطعان ولم أدع فيه مسألة لرافضيّ ولا لحديثيّ

1 الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 446/1.

2 الجاحظ، **الحيوان**، 90/4.

ولا لحشويّ ولا لكافر مباد ولا لمنافق مقموع ولا لأصحاب النظّام ولمن نجم بعد النظّام ممن يزعم أنّ القرآن حقّ وليس تأليفه بحجّة وأنّه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة"[1].

ولا يعني هذا النقد رفض الجاحظ لمفهوم الصرفة ذلك أنّه تبنّى مفهوماً لها خاصّا به لا يقدح في بلاغة القرآن وفي أنّ إعجازه يقوم عليها، وهي في نظره ضرب من التدبير الإلهيّ صرف الله بمقتضاه نفوس الناس عن معارضة القرآن حتّى يحفظه من التشكيك والعبث. يقول الجاحظ:

"ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحدّاهم بنظمه ولذلك لم نجد أحداً طمع فيه ولو طمع فيه لتكلّفه ولو تكلّف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القضيّة على الأعراب [...] ولألقى ذلك للمسلمين عملا ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب ولكثر القيل والقال"[2].

وقد انتبه أحد علماء الأصول وهو الزركشي إلى تميّز موقف الجاحظ من الصرفة عن موقف المعتزلة. فقال: "وحكي عن الجاحظ إنّ الإعجاز منع الخلق عن الإتيان به وليس هذا قول الصرفة المعزو إلى الشيخ أبي الحسن الأشعريّ والمعتزلة، فإنّ قول الصارفة معناه: أنّ قواهم كانت مجبولة على الاتيان بمثله ثمّ سلبهم الله تلك القوة فصاروا عاجزين، والإعجاز حاصل بهذا حصول ابتداء لأنّ سلب الإنسان قدرته أعجز له وأبلغ من تحديه بما لم يقدر عليه"[3].

ولعلّ ما يفسّر موقف الجاحظ الجامع بين فكرتي النظم والصرفة يتمثّل أوّلاً في إيمانه بأنّ القرآن معجز في ذاته بشكل أوّليّ والدليل العقليّ يؤكّد ذلك، فضلاً عن اعتقاده أنّ القرآن يحتل مقام الصدارة بين أصول الأحكام الدينيّة. يقول[4]:

---

1 الجاحظ، **الرسائل**، حجج النبوّة: ص ص: 143–144.

4 الجاحظ، **الحيوان**، 296/6.

5 الزركشي، **المصدر المذكور**: 446/1.

4 يقول الجاحظ في هذا المجال: "إنّ محمّداً مخصوص بعلامة لها في العقل موقع كموقع فلق البحر من العين وذلك قوله لقريش خاصّة وللعرب عامّة مع ما فيها من الشعراء والخطباء والبلغاء إن عارضتموني بسورة واحدة فقد كذبت في دعواي وصدقتم في تكذيبي ولا يجوز أن يكون مثل العرب في كثرة عددهم واختلاف عللهم والكلام كلامهم وهو سيد عملهم... ثمّ لا يعارضه معارض [...] فدلّ ذلك العاقل على أنّ أمرهم في ذلك لا يخلو من أحد أمرين إمّا أن يكونوا عرفوا غيرهم [...] وإمّا أن يكون غير ذلك[...]"، **الرسائل**، حجج النبوّة، 373/3.

"وإنّما يعرف الحلال والحرام بالكتاب الناطق والسنّة المجمع عليها [...]"[1]

والكتاب الناطق هنا بمعنى البين كأنّه ينطق[2]. ولعلّ المقصود من هذا الوصف إبراز أنّ ما تستمد منه أحكام في مستوى كبير من الأهمّية كالحلال والحرام لا يمكن أن يكون نصوصاً متشابهة ملتبسة الدلالة قابلة لشتّى التأويلات بل لا بدّ أن يكون نصوصاً قطعيّة الدلالة لا تعارض بالتأويل. وهذا الرأي يعضده أمران، أمر أوّل من خارج منظومة مؤلّفات الجاحظ يروي فيه أبو نشوان الحميري قول النظّام: "لا تعقل الحجّة عند الاختلاف من بعد النبيّ إلاّ من ثلاثة وجوه ذكر في مقدّمتها نص تنزيل لا يعارض بالتأويل[3]، أمّا الأمر الثاني من داخل مدوّنة الجاحظ فهو قوله:

"فإذا لم ينطق لعليّ بذلك قرآن ولا جاء الخبر به مجيء الحجّة القاطعة والشهادة الصادقة فالمعلوم عندنا في الحكم وفي المغيب جميعاً أنّ طباعه كطباع عمّه حمزة والعبّاس"[4]

وما يفسّر جمع الجاحظ بين النظم والصرفة ثانياً الردّ على المحاولات التي ظهرت في الواقع التاريخيّ لمعارضة القرآن والطعن فيه اعتماداً على تارة المتشابه وعلى المجاز تارة أخرى وعلى تأليفه طورا وعلى تناقض آياته طورا آخر. وقد حدّد الجاحظ هوية الطاعنين وهم قسمان قسم من غير المسلمين أي من أصحاب الأديان الكتابية وغير الكتابية. يقول في هذا الشأن:

"على أنّ هذه الأمّة لم تبتل باليهود ولا المجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى وذلك أنّهم يتبعون المتناقض من أحاديثنا والضعيف بالإسناد من رواياتنا والمتشابه من آي كتابنا ثمّ يخلون بضعفائنا ويسألون عنها عوامنا"[5]

وقسم ثان من العرب أنفسهم ذكر أسماء بعضهم:

"والذي منعهم من ذلك هو الذي منع ابن أبي العوجاء وإسحاق بن طالوت والنعمان بن المنذر وأشباههم من الأرجاس الذين استبدلوا بالعزّ ذلاّ وبالإيمان كفرا وبالسعادة شقوة وبالحجّة شبهة. بل لا شبهة في الزندقة خاصّة فقد

1 الجاحظ، **الرسائل**، فصل منه في تحليل النبيذ دون الخمر، ص: 418.
2 يقول لبيد في هذا الشأن: أو مذهب جدَدٌ على ألواحه الناطق المبروزُ والمختوم، **لسان العرب**، 188/14.
3 راجع الحميري، **الحور العين**، ص: 327.
4 الجاحظ، **العثمانيّة**، ص: 9.
5 الجاحظ، **الرسائل**، فصل من صدر كتابه في **الردّ على النصارى**، 347/3.

كانوا يصنعون الآثار ويولدون الأخبار ويبثونها في الأمصار ويطعنون في القرآن ويسألون عن متشابهه وعن خاصه وعامه ويضعون الكتب على أهله [...]"[1]

إنّ هذا الشاهد على قدر كبير من الأهمّية لأنّه من المعطيات التاريخيّة النادرة عن حركة الطعن في القرآن في التاريخ الإسلاميّ المبكّر. وهي معطيات تبرّر اشتداد عود النظريّات المدافعة عن حجّية القرآن وإعجازه.

وما نستخلصه إذن أنّ موقف الجاحظ من القرآن في مصنّفاته التي وصلتنا لا يصدم اختيارات أهل السنّة بل قد يذهب أبعد منها في الدفاع عن القرآن. (انظر مثلاً اعتباره إحدى الآيات المنسوخة التي لم توضع ضمن المصحف العثمانيّ قولاً للرسول بالرغم من أنّ علماء سنّيين يعتبرونها آية. يقول:

"وهكذا قال رسول الله لو أنّ لابن آدم واديين من ذهب لابتغى إليهما ثالثا. ولا يملأ جوف ابن آدم إلاّ التراب"[2].

2. السنّة والخبر عند الجاحظ

يتأسّس موقف الجاحظ من السنّة على اعتقاده أنّ العلم بها وبالقرآن يحتل مرتبة الصدارة بين جميع العلوم يقول متحدّثاً عن ابن عبّاس:

"ولو لم يكن للفضيلة من بين أقرانه مستحقّاً وبها مخصوصاً، لما خصّه الرسول بالدعوة المستجابة. ولما خصّه بعلم الكتاب والسنّة وهما أرفع العلم وأشرف الفكر"[3].

وبناء على هذا جعل الجاحظ السنّة أصلاً ثانياً للتشريع بعد القرآن متفقاً في ذلك مع الشافعيّ القائل في رسالته: "وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنّة والإجماع أو القياس"[4] لكنّ ما يفرّق بين هذين العلمين أنّ السّنّة في تصوّر الشافعيّ لفظ مطلق غير مقيّد بأيّة صفة ممّا يعني أنّ مختلف أنواعها يمكن أن تكتسب حجّية تجعلها مصدر الأحكام الشرعيّة، غير أنّ السنّة عند الجاحظ لفظ مقيّد بوصف أكّده هذا الشاهد المركزيّ في بحثنا:

1 الجاحظ، **الرسائل**، من كتابه في **حجج النبوّة**، 277/3–278.
2 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 48. وانظر قول ابن حزم: "ومن ذلك السورة التي ذكر أبو موسى الأشعريّ أنهم كانوا يقرأونها على عهد رسول الله. وكانت في طول سورة براءة وأنّها نسيت وارتفعت من الحفّاظ إلاّ آية منها وهي: لو كان لابن آدم [...]"، **الإحكام في أصول الأحكام**، 466/1.
3 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 94.
4 الشافعيّ: **الرسالة**: ص: 39.

"وإنّما يعرف الحلال والحرام بالكتاب الناطق والسنّة المجمع عليها [...]"[1]

وإذن فإنّ السنّة التي تستحقّ في نظر صاحب «**الحيوان**» المرتبة الثانية بين أصول الأحكام هي السنّة المجمع عليها أي المتواترة بالتعبير الأصوليّ الذي استقرّ في وقت متأخّر بعد عصر الجاحظ.

وإذا كان الشافعيّ قد رفع منزلة السنّة إلى مستوى القرآن من خلال اعتبارها وحياً مثله لكن من نمط مغاير سمّاه الإلقاء في الروع[2]. فكيف نظر الجاحظ إلى صلة السنّة بالقرآن؟ يصرّح الجاحظ في أكثر من موضع أنّ منزلة الكتاب فوق منزلة السنّة يقول:

"ولو كان الجواب لزيد الخيل سنّة من سنن النبيّ لكان في ذلك الرفعة فكيف والكتاب فوق السنّة"[3]

وعلى هذا الأساس يرى أنّ عقاب الجاحد لهما متفاوت وفق تفاوتهما في المنزلة[4].

والملاحظ أنّ خلفيّات موقف الجاحظ هذا يمكن أن يبحث عنها في الواقع التاريخيّ الذي عايشه فقد تأثّر حتماً بمواقف شيوخ المعتزلة قبله وخاصّة ما نقل من قول منسوب إلى واصل بن عطاء:

"الحقّ يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق وخبر مجمع عليه وحجّة عقل وإجماع الأمّة"

وفضلاً عن ذلك لا يفهم موقف الجاحظ دون استحضار ظروف الصراع بين أهل الحديث من جهة وأهل الرأي والمعتزلة من جهة أخرى فإزاء موقف تضخيم الحديث والمبالغة في اعتماده في كلّ أمر دينيّ أو دنيويّ عند أهل الحديث حاول الفريق المقابل لهم إعادة الأمور إلى نصابها من خلال إعلاء منزلة القرآن ووضعه في موضع الصدارة ليكون قاضياً على السنّة بدل أن تكون هي قاضية عليه. وقد قدّم الجاحظ في كتاب **الحيوان** أمثلة عمليّة على هذا الصراع التاريخيّ بين الموقفين من أهمّها مثال المفاضلة بين السنّور والكلب.

---

1 الجاحظ، **الرسائل**، فصل منه في تحليل النبيذ دون الخمر: ص: 418.

2 يقول الشافعيّ: "ومنهم من قال ألقي في روعه كلّ ما سنّ وسنّته الحكمة الذي ألقي في روعه عن الله فكان ما ألقي في روعه سنّته"، الرسالة: ص: 93.

3 الجاحظ، **الحيوان**، 129/2.

4 يقول الجاحظ: "وسواء في باب ما يستحقّ من الإكفار جحد الكتاب وردّ السنّة إذا كانت السنّة في شهرة الكتاب وظهوره. إلاّ أنّ أحدهما أعظم وعقاب الآخرة عليه أشدّ"، **الرسائل**، رسالة في النابتة إلى ابن أبي دؤاد، 123/2.

فقد اعتمد أهل الحديث في تفضيل السنّور على الكلب على حديث "إنّهنّ الطوّافات عليكم"[1] يقول إبراهيم النظّام في هذا السياق:

"قدّمتم السنّور على الكلب ورويتم أنّ النبيّ أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتقريبها وتربيتها لقوله عند مسألته عنها "إنّهنّ الطوّافات عليكم"[2].

وتركّز الردّ الاعتزاليّ على ذلك على بيان ما نزل في القرآن مدحا للكلب وهو الآية: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[3] وقد انطلق الجاحظ من هذه الآية التي عدها محكمة ليبيّن أنّ الكتاب فوق السنّة وبناء على هذه القاعدة الأصوليّة تنشأ نتيجة فرعيّة هي أفضليّة الكلب على السنّور.

أ. موقف الجاحظ من الخبر

لئن كانت المادّة الخاصّة بالخبر عند الجاحظ متناثرة في جملة مؤلّفاته فإنّها تتركّز خاصّة في ثلاث رسائل هي«**حجج النبوّة**» و«**كتاب الأخبار وكيف تصح**» وكتاب«**المسائل والجوابات في المعرفة**»[4].

ويمكن بناء على ما جمعناه من مواقف الجاحظ المختلفة من الخبر في المستويين النظريّ والتطبيقيّ أن نجزم بأنّ له نظريّة متكاملة خاصّة بالخبر فهو في مستوى أوّل يحدّد أنواع الخبر ويستخدم للمرة الأولى مصطلح الأخبار المتواترة يقول:

"واعلم أنّ كلّ علم بغائب كائناً ما كان إنّما يصاب من وجوه ثلاثة لا رابع لها ولا سبيل لك ولا لغيرك إلى غاية الإحاطات بالاستئثار بها. فما غاب عنك مما قد رآه غيرك مما قد يدرك بالعيان فسبيل العلم به الأخبار المتواترة التي يحملها الوليّ والعدوّ والصالح والطالح المستفيضة في الناس، فتلك لا كلفة على سماعها من العلم لتصديقها. وهذا الوجه يستوي فيه العالم والجاهل"[5].

والمتواتر في هذا الشاهد لا يخصّ الأخبار الدينيّة وإنّما يتعلّق بالأخبار التي تدرك عن طريق البصر. وهي تفيد العلم اليقينيّ إذا توفّر فيها شرط

1 **سنن الترمذي**، باب الطهارة، الحديث رقم 85.
2 الجاحظ، **الحيوان**، 93/2.
3 المائدة 5: 4.
4 انظر أيضاً مقتطفات من كتاب الأخبار للجاحظ رواها أبو نشوان الحميري في **الحور العين**.
5 الجاحظ، **رسالة المعاد والمعاش**، تحقيق الحاجري وبول كراوس: ص ص: 24–26.

الشهرة والاستفاضة بين الناس. وينتمي إلى هذه الفئة من الأخبار خبر أخصّ منه أي عدد رواته أقلّ من رواة النوع الأوّل لكنّه يكتسب مصداقيّته من استحالة اتّفاق رواته على وضعه لكثرة ما يفرّق بينهم. يقول الجاحظ:

"وقد يجيء خبر أخصٍ من هذا إلاّ أنّه لا يعرف إلاّ بالسؤال عنه والمفاجأة لأهله، كقوم نقلوا خبراً. ومثلك يحيط علمه أنّ مثلهم في تفاوت أحوالهم وتباعدهم من التعارف لا يمكن في مثله التواطؤ وإن جهل ذلك أكثر الناس، وفي مثل هذا الخبر يمتنع الكذب ولا يتهيأ الاتّفاق فيه على الباطل"[1].

وينتقل الجاحظ إلى خبر الآحاد لينصّ على أنّه يفيد العلم الظنيّ الذي يحتاج إلى أدلّة وبراهين لإثبات صحّته. يقول:

"وقد يجيء خبر أخصّ من هذا يحمله الرجل والرجلان ممّن يجوز أن يصدق ويجوز أن يكذب وصدق هذا الخبر في قلبك إنّما هو بحسن الظنّ في المخبر والثقة بعدالته، ولئن يقوم هذا الخبر من قلبك مقام الخبرين الأوّلين، ولو كان كذلك بطل التصنّع بالدين واستوى الظاهر والباطن من العالمين ولما أن كان موجوداً في العقول، أن قد يفتّش بعض الأمناء عن خيانة، وبعض الصادقين عن كذب، وأنّ مثل الخبرين الأوّلين، لم يتعقّب الناس في مثلهما كذبا قط، علم أنّ الخبر إذا جاء مثلهما جاء مجيء اليقين، وأمّا ما علم من خبر الواحد فإنّما هو بحسن الظنّ والائتمان"[2].

وفي مجال الأخبار الدينيّة حدد الجاحظ مفهوم الخبر المجمع عليه (أو المتواتر) تحديداً له صلات وثيقة بما هو متعارف في المدوّنة الأصوليّة الفقهيّة فهو لا يشترط في المتواتر عدالة المخبرين، ولا يشترط أن يكون عدد المخبرين كبيراً[3] وإنّما شرطه المحوري استحالة اتّفاق رواته واستحالة تعمدهم وضعه لأنّهم لم يتلاقوا ولم يتراسلوا فضلاً عن اختلاف أسبابهم يقول:

"وقد يكون الحديث يحتمله الرجلان والثلاثة وهم ضعفاء عند أهل الأثر فيكون الحديث ضعيفا لضعف ناقليه، ولا يسمّونه شاذا إذا كان قد جاء من ثلاثة أوجه، وإنّما الحجّة في المجيء الذي يمتنع فيه العمد والاتّفاق، وهذا الجنس من الخبر هو الإجماع. وليس يكون الخبر إجماعا من قبل كثرة عدد الناقلين ولا من قبل عدالة المحدّثين، وإنّما هو العدد الذي نعلم أنّهم لم

1 الجاحظ، **رسالة المعاد والمعاش**، ص ص: 24-26.

2 **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

3 أثارت مسألة العدد المشترط في الخبر المتواتر خلافات كبيرة بين علماء أصول الفقه. راجع كتابنا **السنّة بين الأصول والتاريخ**، ص ص 109-123.

يتلاقوا ولم يتراسلوا ولا تتفق ألسنتهم على خبر موضوع مع اختلاف عللهم وأسبابهم [...]"[1].

والظاهر أنّ الجاحظ لا يكتفي بهذا المعيار في موقفه من الخبر المتواتر أو المجمع عليه بل يضيف إليه معياراً آخر هو استفاضته لدى أصحاب الأخبار بأسانيد مختلفة استفاضة تصل إلى حدّ الإجماع[2]. ويبدو أنّ ما كان يبتغيه الجاحظ من ذلك الخروج من دائرة الظنّ والاختلاف والتعارض الطاغية على الأحاديث النبويّة في عصره. وبناء على قراءته لواقعه دعا إلى نقد الأخبار والرواة وممارسة قواعد الجرح والتعديل عليهم واستغرب من ميل الفقهاء والمتكلّمين عن هذا العمل، يقول:

"والعجب من ترك الفقهاء تمييز الآثار وترك المتكلّمين القول في تصحيح الأخبار، وبالأخبار يعرف الناس النبيّ من المتنبّي والصادق من الكاذب"[3].

وقد طبق الجاحظ نفسه قواعد الجرح والتعديل من ذلك قوله:

"ومنهم (السودان) فرج الحجام وكان من أهل العدالة والمقدّمين في الشهادة أعتقه جعفر بن سليمان (174 هـ) [...][4] وبلغ من عدالته ونبله في نفسه وتوقيه وورعه أنّ مواليه من ولد جعفر وكبار أهل المربد كانوا لا يطمعون أن يشهدوه إلاّ على أمر صحيح لا اختلاف فيه"[5].

ولم يكن الجاحظ غافلا عن مفهوم العدالة الذي بدأ يتشكّل إلى حدّ ما في أواخر القرن الثاني يقول:

"وكذلك جرت معاملات الخلق بينهم، يعدلون العادل بالغالب من فعله وربما أساء، ويفسقون الفاسق وربما أحسن"[6].

---

1 الجاحظ، **العثمانيّة**: ص ص: 115–116

2 يقول الجاحظ: "وهذا خبر نقله أصحاب الأخبار مرجئهم وشيعيّهم إلا الروافض فإنّهم لا يطاقون لأنّ من يجحد المستفيض الشائع بالأسانيد المختلفة في الدهر المتفاوت ويوجب على خصمه تصديق الشاذّ الذي لا يعرف [...] ممتنع الجانب عسير المطلب [...]"، **العثمانيّة**، ص: 82. وانظر أيضاً قوله: "والأثر المجتمع عليه من أصحاب السير والأشعار والأخبار أن النبيّ (ص) قال لحسّان: أما قلت في أبي بكر شيئًا فأنشأ يقول [...]"، **المصدر نفسه**، ص: 110.

3 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 315.

4 جعفر بن سليمان هو ابن الصحابيّ عبد الله بن عبّاس.

5 الجاحظ، **الرسائل**، **كتاب فخر السودان على البيضان**، 55/1.

6 الجاحظ، **الرسائل**، **رسالة المعاش والمعاد**، ص: 31

وهذا المفهوم نجده ما يماثله عند الشافعيّ إذ يعزى إليه قوله في هذا الصدد: "لا أعلم أحداً أعطى طاعة الله حتّى لم يخلطها بمعصية إلاّ يحيى بن زكريّا ولا عصى الله فلم يخلط بطاعة، فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدل، وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرح"[1].

ومن هذا المنطلق حمل الجاحظ على المحدّثين واتهمهم بالقصور في البحث والاعتماد على الجمع دون إعمال العقل أو البحث عن الأسباب والعلل. يقول:

"ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة ولكن أكثر الروايات مجردة وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة ودون الإخبار عن البرهان"[2].

وهذا الشاهد قد يفهم منه أنّ الجاحظ يدعو إلى قيام علم لأسباب رواية الأحاديث يماثل علم أسباب النزول الخاصّ بالنصّ القرآنيّ كما يفهم منه دعوته إلى تعضيد الأخبار بأدلة وبراهين تخرج من دائرة الظنّ إلى اليقين. وهذه الدعوة يذكرها الجاحظ في رسالة الجدّ والهزل قائلاً:

"وقد قال الأوّل: دلائل الأمور أشد تثبيتا من شهادات الرجال إلاّ أن يكون في الخبر دليل ومع الشهادة برهان لأنّ الدليل لا يكذب ولا ينافق ولا يزيد ولا يبدل وشهادة الإنسان لا تمتنع من ذلك"[3].

وهذا الموقف يذكرنا بما ذهب إليه النظّام من اقتضاء خبر الواحد العلم إذا اقترنت به قرينة. وقد طور تيار المتكلّمين الأشاعرة هذا الرأي بداية من الجويني (تـ 478 هـ) ضمن المدوّنة الأصوليّة الفقهيّة[4].

ولم يكتف الجاحظ بالتنظير للخبر بل طبّق آراءه وقواعده النظريّة على أحاديث كثيرة. من ذلك أحاديث فضائل الصحابة المتناقضة وخاصّة الأحاديث التي تفضّل أبا بكر على عليّ أو عليًّا على أبي بكر. فهو ينطلق من أنّ الحقّ لا يتناقض ليستنتج أنّ تناقض هذه الأحاديث دليل وضعها[5]. ولا

1 الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988، ص: 79.

2 الجاحظ، **الحيوان**، 166/1.

3 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 75

4 يقول الطوفي: "وإذا ثبت هذا فالقرائن المحتفه بالخبر تقوم مقام آحاد المخبرين في إفادة الظنّ وتزايده [...]"، **شرح مختصر الروضة**، 85/2.

5 يقول الجاحظ: "فإن كان مارويتم في فضيلة عليّ حقّاً وما رووا في فضيلة أبي بكر حقّاً فأبو بكر خير من عليّ وعليّ خير من أبي بكر وهذا تناقض، والحقّ لا يتناقض وفي هذا دليل على أنّ النبيّ لم يتكلّم بذلك [...]"، **العثمانيّة**: ص ص: 137-138.

يغفل الجاحظ وهو في عزّ الجدل السياسيّ الدينيّ بين أنصار عليّ وأنصار أبي بكر عن وضع جملة من القواعد النظريّة لتمييز الخبر الصحيح من الزائف في حالة الأحاديث المتعارضة وهذه القواعد هي أوّلاً قوّة الإسناد وثانياً قوّة الأصل وثالثا غياب المعارضة. يقول:

"وإنّما الخبر الصحيح الذي لا يعتمد بضعف الإسناد ولا يترك لضعف الأصل ولا يوقف فيه لكثرة المعارض والمناوئ كنمو ما روينا من مآثرهم في مقاماتهم ومشاهدهم"[1].

ولكن إن تعذر تطبيق هذه القواعد فالحل في نظر الجاحظ اتّخاذ موقف وسط أي الأخذ بأوسط الروايات[2].

وقد عرف الجاحظ باعتراضه على حديث اختلاف أمّتي رحمة إذ نقل قوله:

"لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتّفاق عذابا"[3].

كما روي نقده للحديث الخاصّ بالحجر الأسود الذي كان أبيض فسوده المشركون فقد علق عليه بقوله:

"كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا"[4].

ولم يعتبر الجاحظ حديث جعفر الطيار ضمن الأحاديث بل ساقه ضمن أقوال العامّة. يقول:

"قالوا: وقد حوّل الله جعفر بن أبي طالب طائرا حتّى سماه المسلمون الطيار ولم يخرجه ذلك من أن نراه غدا في الجنّة وله مثل عقل أخيه عليّ [...]"[5].

وفي مكان آخر يتطرّق أيضاً إلى قصّة جعفر نافياً أن يكون من الطير:

"والملائكة تطير ولها أجنحة وليست من الطير وجعفر بن أبي طالب ذو جناحين يطير بهما في الجنّة حيث شاء وليس جعفر من الطير"[6].

---

1 **العثمانيّة**: ص: 143.

2 يقول الجاحظ في مسألة إسلام عليّ: "والقياس أن يؤخذ بأوسط الروايتين وبالأمر بين الأمرين"، **العثمانيّة**، ص: 5.

3 انظر السخاوي: **المقاصد الحسنة**، ص: 26.

4 ابن حجر، **لسان الميزان**، 356/4.

5 الجاحظ، **الحيوان**، 226/6.

6 **المصدر نفسه**، 14/1.

وقد وجدنا نقد الحديث في مؤلّفات الجاحظ على لسان غير لسانه من ذلك نقد حديث الذبابة على لسان شيخ من بني العدوية. يقول:

"وقد كان عندنا في بني العدوية شيخ منهم منكر شديد العارضة فسمعني أقول: «قد جاء في الحديث أنّ تحت جناح الذباب اليمين شفاء وتحت جناحه الأيسر سما فإذا سقط في إناء أو في شراب أو في مرق فاغمسوه فيه فإنّه يرفع عند ذلك الجناح الذي تحته الشفاء ويحط الجناح الذي تحته السم فقال بأبي أنت وأمي هذا يجمع العداوة والمكيدة»"[1].

وأدت هذه المواقف إلى اتّهام الجاحظ بوضع الحديث على الرسول. وكان مصدر هذا الاتّهام بعض السنّيّين بسبب تشكيك مواقف الجاحظ في أحاديث الآحاد خاصّة من ذلك قول ابن قتيبة:

"ويقول قال رسول الله ويتبعه: قال الجماز، وقال اسماعيل بن غزوان كذا وكذا من الفواحش، ويجل رسول الله أن يذكر في كتاب ذكراً فيه فكيف في ورقة بعد سطر أو سطرين [...] ويستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم، كذكره كبد الحوت وقرن الشيطان وذكر الحجر الأسود، وأنّه كان أبيض فسوده المشركون، وقد كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا"[2]. كما أنّ مصدره كذلك الشيعة الذين ردّ الجاحظ كثيراً من أحاديثهم في سياق الجدل معهم من أجل تثبيت أفضليّة أبي بكر على عليّ وأحقيته بالخلافة منه.

3. عدالة الصحابة عند الجاحظ

يبحث علماء أصول الفقه عادة مسألة عدالة الصحابة ضمن مسائل الأخبار التابعة لمبحث السنّة، الأصل الثاني للأحكام، فقد ترتّب على جهود نقد الحديث ظهور دراسات ومؤلّفات تنشغل برواة الحديث وتعتمد قاعدتي الجرح والتعديل للحكم لهم أوعليهم. وفي هذا السياق برز التساؤل عن عدالة الصحابة وعمّا إذا كانوا يخضعون لقاعدتي الجرح والتعديل مثل غيرهم من رواة الحديث.

---

1 الجاحظ، **الحيوان**، 102/3.

4 ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ط، 1، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، 1988، ص: 58.

2 راجع

JUYNBOLL, The collective ta'dil of the companions, in: *Muslim tradition*, pp. 190-194.

ومن الطبيعيّ ألاّ نجد مثل هذا المبحث في كتابات الجاحظ لأنّه ظهر بعد وفاته إذ يضبط بعض الدارسين المحدثين تاريخ ظهوره بالفترة الممتدّة بين العقود الأخيرة من القرن الثالث للهجرة والعقود الأولى من القرن الرابع للهجرة. غير أنّ هذا الغياب لا يعني أنّ الجاحظ ليست له مواقف من الصحابة. وقد نقلت المدوّنة الأصوليّة الفقهيّة تعريفا مخصوصاً للصحابيّ عند الجاحظ يقوم على شروط ثلاثة هي طول الصحبة للنبيّ وتعلّمه منه[1] وروايته عن الرسول[2]. ولئن كان هذا التعريف ينسجم مع قول شيوخ المعتزلة[3] فإنّ أهمّ ما ينجرّ عنه إخراج كثير من الصحابة المشهورين بالصحبة والرواية من دائرة الصحابة لأنّهم وفدوا على الرسول ولم يقيموا عنده إلاّ قليلا فضلاً عن أنّ بعضهم روى حديثاً واحدا عن الرسول.

ويبدو أنّ السياقات الرئيسية التي تطرّق فيها الجاحظ إلى الصحابة هي سياقات كلاميّة تدور حول المسألة السياسيّة المركزيّة في الفكر الإسلاميّ وهي الإمامة. ولعلّ هذا المعطى أحد المستندات الداعمة للرأي القائل إنّ تعديل الصحابة في الأصل تمسّ الحاجة إليه في أصول الإمامة غير أنّه قد يتعلّق ببعض مسائل الشرع[4].

وهكذا نجد الجاحظ في كتابه «**حجج النبوّة**» يمدح الصحابة لأسبقيتهم في الدين ومعاناتهم من أجل تركيز أسسه ويؤصل ذلك بالنصّ القرآنيّ على العموم دون تخصيص نص من نصوصه المعروفة في المدوّنة الأصوليّة. يقول:

> "ولأنّهم أصل هذا الأمر ونحن فرعه والأصل أحقّ بالقوة من الفرع وهم السابقون ونحن التابعون وهم الذين وطأوا النار وكلّفونا ما لم نكن لنكلفه أنفسنا فتجرعوا دون المرار ومنحونا روح الكفاية ولأنّ الله تعالى اختارهم لصحبة نبيه ﷺ ولأنّ القرآن نطق بفضيلتهم"[5].

---

1 يروي الفرّاء الحنبليّ قول الجاحظ: "إنّ هذا الاسم إنمّا يسمّى به من طالت صحبته للنبيّ واختلاطه به وأخذ عنه العلم"، **العدّة في أصول الفقه**، 988/3. ويذكر الزركشي قول الجاحظ باشتراط تعلّم الصحابيّ من الرسول لكي يعتبر صحابيًّا. راجع: **البحر المحيط في أصول الفقه**، فصل في عدالة الصحابة، 302/4.

2 يقول العطّار: "وبقي قول رابع أنّه من طالت صحبته وروى عنه. قاله الجاحظ". انظر **حاشية العطّار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**. موقع **جامع الفقه الإسلاميّ** www. feqh. al-islam. com/

3 راجع في هذا الشأن الزركشي، **المصدر المذكور**، 302/4.

4 انظر الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 626/2.

5 الجاحظ، **الرسائل**، **حجج النبوّة**، 228/3.

ويتكرر هذا الموقف المنوه بالصحابة في كتاب «**العثمانيّة**» ردًّا على الرافضة. يقول:

"وهم أصحاب القرآن وخاصّة الرسول من الصحابة والبدريين والأنصار والمهاجرين"[1]

ولا يؤصّل الجاحظ هذا الموقف اعتماداً على الأحاديث المعروفة عند الأصوليّين بل يذكر خبراً قاله التابعون:

"خير هذه الأمّة أصحاب محمّد ﷺ ابتلوا فصبروا وأنعم عليهم فشكروا"[2]

ويضيف إليه حديثاً مجمعا عليه في نظره. يقول:

"وقد أجمع أصحاب الأخبار وحمال الآثار أنّ النبيّ ﷺ قال: «إنّ من أمّتي سبعين ألفا يدخلون الجنّة بغير حساب»"[3].

ولا ينبغي أن يوهمنا هذا الموقف المثني على الصحابة أنّ الجاحظ يجلّهم كلّهم فهو معروف بكثير من المواقف النقديّة للصحابة: ذلك أنّه الراوي الأساسيّ لموقف نقد الصحابة المنسوب إلى أستاذه إبراهيم النظّام وذلك في كتابه الموسوم بالفتيا. يقول الرازي: "وأمّا قدحه في أكابر الصحابة فهو وإن كان في غاية الرداءة لكنّ الجاحظ حكى كلامه في كتاب **الفتيا** فلا حاجة بنا إلى ذكره"[4] وقد روى العالم الزيدي ابن أبي الحديد أنّ الجاحظ ذكر في كتاب لم يصلنا يوسم بكتاب «**التوحيد**» أنّ أبا هريرة ليس بثقة في الرواية عن رسول الله قال: ولم يكن عليّ يوثقه في الرواية بل يتهمه ويقدح فيه وكذلك عمر وعائشة"[5]. ويمكن أن نثق بهذا الرأي إلى حدّ ما لأنّ الرسائل خالية من ذكر أيّ حديث رواه أبو هريرة أمّا كتاب **الحيوان** ففيه عدد قليل من الأحاديث المروية عنه، وفي كتاب «**البرصان والعرجان**» نجد ما يؤكّد هذا الرأي إذ يقول الجاحظ:

"وروى أبو هريرة عن النبيّ أنّه كان يبدأ بالميامن فدعا عليّ بالوضوء فبدأ بمياسره وقال: «لأكذبن حديث أبي هريرة»"[6].

1 الجاحظ، **العثمانيّة**، ص: 248.

2 **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

3 **المصدر نفسه**، ص: 249.

4 الرازي، **الرياض المونقة في آراء أهل العلم**، تحقيق أسعد جمعة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2004، ص: 241.

5 ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، 31/20.

6 الجاحظ، **البرصان والعرجان**، ص: 117.

ولعلّ أهمّ نقد للصحابة وصلنا في مؤلّفات الجاحظ نقده لمعاوية وإكفاره وهو موقف يخالف العقيدة السنّيّة التي علّقت النظر في المسائل الخلافية الخاصّة بالصحابة يقول الجاحظ في هذا الشأن:

"فعندها استوى معاوية على الملك واستبد على بقيّة الشورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العامّ الذي سمّوه عام الجماعة وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة والعام الذي تحوّلت فيه الإمامة ملكا كسرويّا والخلافة غصبا قيصريّا ثمّ ما زالت معاصيه من جنس ما حكينا وعلى منازل ما رتبنا حتّى ردّ قضيّة رسول الله ﷺ ردًّا مكشوفا وجحد حكمه جحدا ظاهرا في ولد الفراش وما يجب للعاهر [...] وليس قتل حجر بن عدي (تـ 51 هـ.) وإطعام عمرو بن العاص خراج مصر وبيعة يزيد الخليع والاستئثار بالفيء واختيار الولاة على الهوى وتعطيل الحدود بالشفاعة والقرابة من جنس جحد الأحكام المنصوصة والشرائع المشهورة والسنن المنصوبة [...] على أنّ كثيراً من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره، وقد أربت عليهم نابتة عصرنا ومبتدعة دهرنا فقالت: لا تسبّوه فإنّ له صحبة وسب معاوية بدعة ومن يبغضه فقد خالف السنّة"[1].

كما وجه الجاحظ كثيراً من النقد لعليّ بن أبي طالب في كتاب «**العثمانيّة**» خاصّة، من وجوهه إكثاره من الزواج. وقد ردّ عليه علماء الشيعة واعتبر بعضهم أنّ الرسول فعل الشيء نفسه. يقول ابن طاووس (تـ 673 هـ.):

"وأمّا أنّه أكثر التزويج [...] معيرا له بذلك فإنّ ذلك طعن على رسول الله إذ كانت سنته حثه على ذلك"[2]،

ولايخفى ما في هذا الردّ من مماهاة بين عليّ والرسول.

ويبدو أنّ عوامل عدّة تفسّر نقد الجاحظ للصحابة في صدارتها العامل السياسيّ فالموقف من معاوية والأمويّين ينسجم مع السياسة العبّاسيّة التي كانت تشجع نقد الدولة التي حكمت قبلها، والجاحظ كان مرتبطاً مع السلطة العبّاسيّة القائمة بعدة روابط. أمّا نقد عليّ فهو نتيجة الموقف السياسيّ للجاحظ، وهو موقف ينهض على أفضليّة أبي بكر على عليّ وأحقيته بالخلافة، كما يقوم هذا الموقف على تقييم إيجابي لفترة الخلافة الراشدة يمتد على خلافة أبي بكر وعمر والنصف الأوّل من خلافة عثمان. يقول الجاحظ في سياق حديثه عن طبقات الأمّة في الإسلام:

---

1 الجاحظ، **الرسائل**، رسالة في النابتة إلى ابن أبي دؤاد، 123/2.

2 راجع ابن طاووس، **بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانيّة**، ص: 239. وهو منشور بشبكة الأنترنت على العنوان التالي: *www. mezan. net/books/libr. html*

"فالطبقة الأولى عصر النبيّ وأبي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان كانوا على التوحيد الصحيح والإخلاص المخلص مع الألفة واجتماع الكلمة على الكتاب والسنّة. وليس هناك عمل قبيح ولا بدعة فاحشة ولا نزع يد من طاعة ولا حسد ولا غل ولا تأوّل حتّى كان الذي كان من قتل عثمان"[1].

والعامل السياسيّ لا يفسّر وحده نقد الجاحظ لبعض الصحابة إذ لا بدّ من استحضار السياق الثقافيّ والمذهبيّ الذي كان يكتب فيه وهو سياق مازال التعدّد الفكريّ والمذهبيّ مسموحا به ومازال النظر إلى الصحابة لم يتجمد ولم يغلف بالمقدس بعد بالشكل الذي سيحدث بعد عصر الجاحظ. وبناء على هذا كان الجاحظ يكتب دون ضغوط مذهبيّة كبيرة وكان يرفض وضع الصحابة في مكانة أعلى من البشر تجعلهم فوق النقد والمساءلة. وقد انجرّ عن اعتقاده هذا نقل أخبار عدّة تبرز بشريّة الصحابة وتعتبر من المحظورات في المنظومة الفقهيّة والأصوليّة من ذلك قوله في خصوص الصحابيّ ابن عمر:

"ألا ترى أنّه ليس يمتنع في العقول والمعرفة أن يقبل الرجل في حبّ ما ملكت يمينه حتّى يقبلها في الملأ كما يقبلها في الخلاء يصدق ذلك حديث ابن عمر: وقعت في يدي جارية يوم جلولاء كأن عنقها ابريق فضة فما صبرت حتّى قبلتها والناس ينظرون"[2].

وهكذا فإنّ الجاحظ يرفض إضفاء العصمة على الصحابة بل يحكّم عقله للحكم على سلوكهم وفق قواعد الدين والعرف الاجتماعيّ والأخلاقيّ القديم. ولعلّ أهمّ ما أدّى إليه استخدام العقل ونبذ التقليد في هذا الشأن رفض احتكار طبقة الصحابة للمعرفة والحقيقة فلئن كان لهذه الفئة من المسلمين شرف السبق والدفاع عن الدين فإنّ للخلف فضائل أخرى. وبهذه الرؤية العادلة لطبقات الأمّة سابقها ولاحقها حاول الجاحظ دفع الاجتهاد في كلّ العصور. يقول:

"وقد قالوا ليس ممّا يستعمل الناس كلمة أضرّ بالعلم والعلماء ولا أضرّ بالخاصّة والعامّة من قولهم: ما ترك الأوّل للآخر شيئًا، ولو استعمل الناس معنى هذا الكلام فتركوا جميع التكلّف ولم يتعاطوا إلاّ مقدار ما كان في أيديهم

1 الجاحظ، **المصدر المذكور**، ص: 121.

2 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 407. وانظر أيضاً خبر عمر بن الخطّاب الذي دفع المال ليتزوّج زوجة عبد الله بن أبي بكر اثر موته. يقول الجاحظ: "وأعرس عمر بن الخطّاب بعاتكة ابنة زيد بن عمرو بن نفيل وكانت قبله عند عبد الله بن أبي بكر فمات عنها بعد أن اشترط عليها ألاّ تتزوّج بعده أبداً على أنّ نحلها قطعة من ماله سوى الإرث فخطبها عمر بن الخطّاب وأفتاها بأن يعطيها مثل ذلك من المال فتصدّق به عن عبد الله بن أبي بكر. فقالت في مرثيته:
فأقسمت لا تنفكّ عيني سخينة * عليك ولا ينفكّ جلدي أغبرا
فلمّا ابتنى بها عمر بن الخطّاب أولم ودعا المهاجرين والأنصار"، **الرسائل**، ص: 173.

لفقدوا علماً جمّاً ومرافق لا تحصى. ولكن أبى الله إلاّ أن يقسّم نعمه بين طبقات جميع عباده قسمة عدل يعطى كلّ فرد وكلّ أمّة حصّتها ونصيبها على تمام مراشد الدين وكمال مصالح الدنيا"[1].

4. منزلة الإجماع في مؤلّفات الجاحظ

يشغل الإجماع في مصنّفات الجاحظ منزلة سامية تتبدّى من خلال قول منسوب إلى مجهولين لكنّنا نراه متبنّياً له:

"قالوا الشيء لا يحرّم إلاّ من جهة كتاب أو إجماع أو حجّة عقل أو من جهة القياس على أصل في كتاب الله أو إجماع"[2].

وممّا يؤكّد هذه المرتبة تعليقه على بعض الوقائع الخاصّة بأحد الحيوانات قائلاً:

"ولم نجد القرآن ينكره ولا الإجماع يدفعه [...] وهذا ممّا لا يعلمه الناس بالقياس ولا يعرفونه إلاّ بالعيان الظاهر والخبر المتظاهر"[3].

وعلى هذا الأساس اعتبر الجاحظ الإجماع حجّة قاطعة. يقول:

"ومثل هذا (الآيات في أبي بكر) كثير ولم يجئ المجيء الذي يحتجّ به المنصف والمرشد ولكن الحجّة القاطعة في إجماع المفسّرين في الآيات التي ذكرناها قبل في قصّة الغار [...]"[4].

ولمّا كان الإجماع كذلك عدّه الجاحظ مصدراً للحقيقة واليقين لا في مجال الدين فحسب وإنّما في غيره من المجالات الدنيويّة أيضاً. يقول مثلاً:

"ففي إجماع المسلمين والعرب وكلّ من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان دليل على أنّه في الحقيقة أقبح من كلّ قبيح"[5].

ويحقّ لنا أن نتساءل عمّا إذا كان الإجماع في تصوّر الجاحظ يتماهى مع الإجماع الأصوليّ المقتصر على العلماء عموماً والفقهاء تخصيصاً؟ لقد تتبّعنا مختلف السياقات التي استخدم فيها الجاحظ مصطلح الإجماع ومرادفاته كالإطباق والاتّفاق والأمر المجتمع عليه فلم نجده إلاّ نادراً يقصد بالإجماع إجماع العلماء بفهمه السنّيّ أو الشيعيّ نستثني من ذلك حديثه عن

1 الجاحظ، **الرسائل**، **كتاب في الوكلاء**، ص: 103.
2 الجاحظ، **الحيوان**، القول في حلّ الضب واستطابته، 84/6.
3 **المصدر نفسه**، 62/7.
4 الجاحظ، **العثمانيّة**، ص: 115.
5 الجاحظ، **الحيوان**، 213/6.

إجماع المفسّرين أو أصحاب التأويل في كتاب **العثمانيّة**. وأمّا خلاف ذلك فالغالب على الجاحظ استخدام الإجماع استخداماً يفيد اتّساع دلالته وعدم اقتصاره على فئة من الناس دون غيرها لذلك تواتر لديه استعمال الإجماع في سياقات دينيّة أو دنيويّة شتّى. ففي السياق الدينيّ احتجّ الجاحظ بإجماع الأمّة[1]، وبإجماع المسلمين[2] وإجماع أهل الصلاة.

وفي السياق الدنيويّ اعتمد أكثر من مرّة عبارة إجماع العرب وإجماع الناس. ولعلّ من شأن هذه المعطيات أن تبرز لنا وجهاً خفيًّا من وجوه موقف الجاحظ من الإجماع إذ يبدو أنّه يشذّ عن التصوّر السنّيّ للإجماع القائم على عصمة الجماعة وعلى حديث لا تجتمع أمّتي على ضلالة (على خطأ) ليرسي تصوّراً مقابلاً له يقوم على القول باستحالة إجماع كلّ الناس على الصواب يقول:

"وإجماع الناس كلّهم على الصواب أمر لا ينال"[3].

لكن هل يسمح هذا القول بأن نستنتج إيمان الجاحظ بضدّه وهو إجماع الناس كلّهم على الخطأ أمر جائز وهو الرأي الذي عرف به النظّام؟ إنّ هذا الاستنتاج غير مستبعد إذا استحضرنا جملة من المعطيات منها اعتبار الجاحظ أنّ الإجماع لا يعني أنّ الحقيقة إلى جانب العدد الكثير، بل على العكس من ذلك نراه ينوّه بالقلة ويعتبر أنّ الرجل الواحد يمكن أن يضاهي أمّة كاملة يقول:

"فكلّ ذلك يراد به أنّ الفضل قليل والنقص قليل لا على نسب ما يتلقّاه الاجتماع من هذه الأعداد لأنّا قد نجد الرجل يوزن بالأمّة ونجد الأمّة لا تساوي قلامة ظفر الرجل"[4].

والظاهر أنّ المواقف السابقة تمثّل جانباً من الخلفيّات النظريّة التي حكمت تصوّر الجاحظ للإجماع لكنّه في المستوى التطبيقيّ تراجع عنها ليتماهى مع الموقف السنّيّ سواء في مستوى فكره السياسيّ القائم على تفضيل أبي بكر على عليّ أو في مستوى اعتقاده سلامة عمليّة جمع القرآن في عصر عثمان. وفي الحالتين يوظف الجاحظ الإجماع سلاحاً من أسلحة الجدل المذهبيّ في ساحة الصراع المفتوحة بين أهل السنّة والمعتزلة من جهة والشيعة

---

1 يقول الجاحظ: "وقد ذمّ الله المتكبّرين ولعن المتجبّرة وأجمعت الأمّة على عيبه والبراءة منه"، **الرسائل**، ص: 410.

2 يقول الجاحظ: "فأمّا الاسم الذي لم يسمّ به إلا نبيّ فقوله الصدّيق بإجماع من المسلمين على هذا الاسم أنّه لأبي بكر دون غيره"، **العثمانيّة**، ص: 123.

3 الجاحظ، **العثمانيّة**، ص: 195.

4 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 46

«الرافضة» من جهة أخرى، وهذا الصراع له وجه مذهبيّ دينيّ ووجه سياسيّ أيضاً. وهو يبتغي من ذلك شرعنة ركائز الإيديولوجيّة السنّيّة في مواجهة الإيديولوجيّة الشيعيّة أو بالتحديد إيديولوجيّة «الروافض». فهم في نظره الفريق الوحيد المقصي من الجماعة لطعنه في المصحف العثمانيّ مقابل اجتماع المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة عليه[1].

5. موقف الجاحظ من العقل

لم يخرج الجاحظ في موقفه من العقل عن موقف المعتزلة الذين جعلوه الأساس الأوّل لفكرهم والسلطة المرجعيّة المحدّدة لأصولهم ومبادئهم.

ولا يكاد مبحث من مباحث مؤلّفات الجاحظ يخلو من إشارة للعقل، وهي إشارات متناثرة لكنّها حين تستخرج من مظانّها تمكّن من استخلاص رؤية نظريّة متكاملة عن تصوّر الجاحظ للعقل.

وتقوم هذه الرؤية أوّلاً على تحديد المفهوم اللغويّ للفظ العقل تحديداً يتأسّس على معنى تقييد السلوك الإنسانيّ يقول:

"وإنّما سمّي العقل عقلاً وحجراً. قال تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾[2] لأنّه يزمّ اللّسان ويخطمه ويشكله ويربثه ويقيّد الفضل ويعقله عن أن يمضي فرطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرّة كما يعقل البعير ويحجر على اليتيم"[3].

ولئن لم نعثر على تعريف اصطلاحيّ للعقل عند الجاحظ فإنّنا يمكن أن نستشفّ من خلال أقواله مفهوماً وظيفيًّا له، فالعقل هو آلة الاعتبار والتفكير في المستوى الأوّل. يقول:

"فلم أعطاه العقل إلاّ للاعتبار والتفكير؟"[4].

والعقل في مستوى ثان قائد لأنشطة الإنسان إن أسلم إليه أمره ومال عن الهوى. يقول مخاطباً الأشخاص في مقدّمة «**الرسائل**»:

"وخرجت نسيج وحدك أوحديًّا في عصرك، حكمّت وكيل الله عندك -وهو عقلك- على هواك، وألقيت إليه أزمة أمرك. فسلك بك طريق السلامة"[5].

---

1 راجع الجاحظ، **الرسائل**، حجج النبوّة، ص: 234.

2 الفجر 89: 5.

3 الجاحظ، **الرسائل**، 141/1.

4 الجاحظ، **الحيوان**، 228/5.

5 الجاحظ، **الرسائل**، **رسالة المعاش والمعاد**، ص: 28.

وينبغي في نظرنا ألاّ يفهم من هذا الشاهد أنّ الجاحظ بما أنّه يعتبر العقل وكيل الله أو نائبه في الإنسان فهو صاحب تصوّر غيبيّ للعقل يقصي دور الإنسان في تأسيس مفهوم العقل ذلك أنّ الجاحظ يميّز بين نوعين من العقول: عقل غريزيّ مطبوع هو آلة الإنسان للتفكير، وهذا المستوى هو الذي نرى أنّ الجاحظ قصده حين وصف العقل بأنّه وكيل الله. أمّا النوع الثاني فهو عقل مكتسب يتحصّل من الخبرة والتجارب الإنسانيّة. وعلى هذا الأساس اعتبر الجاحظ أنّ هذا العقل المكتسب مادّة أي إنّه محتوى العقل الآلة. ومن الواضح أنّ الجاحظ يفضّل العقل المكتسب إشارة إلى أنّ الدور الإنسانيّ مركزيّ لقيام العقل. فهذا العقل المكتسب لا حدود تضبطه كما هو حال العقل الفطريّ، يقول الجاحظ:

"والعقل المولود متناهي الحدود وعقل التجارب لا يوقف منه على حدّ"[1]،

وفضلاً عن ذلك فالعقل الفطريّ ناقص لا يكتمل إلاّ بمساعدة العقل المكتسب. يقول الجاحظ:

"وقد اجتمعت الحكماء على أنّ العقل المطبوع والكرم الغريزيّ لا يبلغان غاية الكمال إلاّ بمعاونة العقل المكتسب [...] وذلك أنّ العقل الغريزيّ آلة والمكتسب مادّة [...]"[2].

وأكّد الجاحظ بناء على هذا أنّ مصدر المعرفة الموثوق بها هو العقل لا الحواسّ. يقول:

"فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل. الاعتماد على العقل دون الحواسّ. وللأمور حكمان حكم ظاهر للحواسّ، وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجّة"[3].

والملاحظ أنّ عبارة "الحجّة هو العقل" تعني أنّه أصل من أصول الأحكام ومصدر من مصادر المعرفة والشرع. يقول الماوردي في هذا السياق: "لأنّ حجج العقول أصل لمعرفة الأصول، إذ ليس تعرف الأصول إلاّ بحجج العقول"[4].

ويفسّر موقف الجاحظ هنا باعتقاده أنّ المعرفة المتأتّية من الحواسّ يطرأ عليها الخطأ والكذب ضرورة بيد أنّ المعرفة الناشئة من العقل قطعيّة

---

1 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 389.

2 **المصدر نفسه**، ص: 380

3 الجاحظ، **الحيوان**، 249/1

4 يقول الماوردي في هذا السياق: "لأنّ حجج العقول أصل لمعرفة الأصول، إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول"، **أدب القاضي**، 274/1–275.

وصحيحة لأنّه بين أعضاء الإنسان في مقام القيادة والصدارة. يقول الجاحظ في لهجة وثوق تامّ بالعقل وانبهار به:

"ولعمري إنّ العيون لتخطئ، وإن الحواسّ لتكذب وما الحكم القاطع إلاّ للذهن وما الاستبانة الصحيحة إلاّ العقل إذ كان زماما على الأعضاء وعيارا على الحواسّ"[1].

وإذا كان مقام العقل عند الجاحظ على هذا النحو فما هي مرتبته بين الأصول التشريعيّة المعروفة؟ يميز الجاحظ في هذه المسألة بين مستويين، مستوى المسائل والأحكام الفقهيّة، وفيها يأتي العقل في المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنّة المتواترة يقول:

"وإنّما يعرف الحلال والحرام بالكتاب الناطق والسنّة المجمع عليها والعقول الصحيحة والمقاييس المصيبة"[2].

وهذا الموقف متأثر حتماً بالترتيب المنقول عن إبراهيم النظّام شيخ الجاحظ يقول أبو نشوان الحميري:

"وقال النظّام «لا تعقل الحجّة عند الاختلاف من بعد النبيّ إلاّ من ثلاثة أوجه: من نص تنزيل لا يعارض بالتأويل، أو من إجماع الأمّة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته، وبقوله قال أكثر المعتزلة"[3].

لكنّ موقف النظّام هنا ينبغي ألاّ نطمئن إليه كلّ الاطمئنان لورود ما يعارضه إذ يروي الزركشي أنّ الجاحظ حكى في كتاب **الفتيا** عن النظّام أنّه قال:

"الحكم يعلم بالعقل أو الكتاب أو إجماع النقل لكنّه قيل إنّه عنى به التواتر"[4].

أمّا المستوى الثاني فهو يخصّ المسائل الكلاميّة والدنيويّة، وفيها يتنزّل العقل في المرتبة الأولى. وعلى هذا الأساس ينفي الجاحظ التشبيه عن الله بدلالة العقل أوّلاً ثمّ القرآن يقول:

"وبعد ففي حجج العقول أنّ الله لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، فإذا كان مرئيا فقد شبهه في أكثر الوجود، وإذا كان قولهم في النظر يحتمل ما قلتم وما قال خصمكم مع موافقة أبي صالح ومجاهد في التأويل، وكان ذلك أولى بنفي

1 الجاحظ، **الرسائل**، **رسالة التربيع والتدوير**، ص: 267.
2 الجاحظ، **الرسائل**، فصل منه في تحليل النبيذ دون الخمر، ص: 439.
3 الحميري، **الحور العين**، ص: 327.
4 الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 441/4.

التشبيه الذي قد دل عليه العقل ثمّ القرآن كان التأويل ما قال خصمكم دون ما قلتم"[1].

وقد ترتبت على منزلة العقل الرفيعة عند الجاحظ عدّة نتائج في أغلب المجالات التي درسها، ففي المستوى السياسيّ مثلاً اعتبر الجاحظ أنّ قيام السلطة لتنظيم المجتمع البشريّ أمر ضروريّ وأنّ العقل مصدر هذه الضرورة[2] وفي مجال التعليم نقد الجاحظ ما كان سائدا في عصره من تركيز على الحفظ وإهمال العقل والنظر والاستنباط. يقول:

"وكرهت الحكماء الرؤساء أصحاب الاستنباط والتفكير جودة الحفظ لمكان الاتكال عليه وإغفال العقل من التمييز حتّى قالوا الحفظ عذق الذهن"[3].

"ولأنّ مستعمل الحفظ لا يكون إلاّ مقلدا والاستنباط هو الذي يفضي بصاحبه إلى برد اليقين وعز الثقة. والقضيّة الصحيحة والحكم المحمود أنّه متى أدام الحفظ أضرّ ذلك بالاستنباط ومتى أدام الاستنباط أضرّ ذلك بالحفظ وإن كان الحفظ أشرف منزلة منه. ومتى أهمل النظر لم تسرع إليه المعاني ومتى أهمل الحفظ لم تعلق بقلبه"[4].

وفي مجال تأليف الكتب سعى الجاحظ إلى أن تكون مادتها خاضعة للعقل بشكل رئيسيّ: يقول:

"فلم أدع من تلك المواضع الخفية موضعا إلاّ أقمت لك بإزاء كلّ شبهة منه دليلا ثمّ لا أرسم لك من ذلك إلاّ الأمر المعقول في كلّ طبيعة"[5].

وكانت الأخبار الدينيّة والدنيويّة حقلا خصبا لتطبيق مقياس العقل. ونكتفي بمثال عن نقده لخبر دنيويّ: يقول:

"ورووا عن أبي واثلة أنّه زعم أنّ من الدليل على أنّ الشبوط كالبغل أنّ الناس لم يجدوا في طول ما أكلوا الشبابيط في جوفها بيضا قطّ فإن كان هذا الخبر عن هذا الرجل المذكور بشدة العقل المنعوت بثقوب الفراسة ودقّة الفطنة صحيحا

---

1 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 360.

2 يقول ابن أبي الحديد: "فأمّا طريق وجوب الإمامة ما هي فإنّ مشائخها البصريّين يقولون: طريق وجوبها الشرع، وقال البغداديّون وأبو عثمان الجاحظ من البصريّين: "إنّ العقل يدلّ على وجوب الرئاسة، وهو قول الإماميّة [...]"، **شرح نهج البلاغة**، 308/2، وهو منشور على الموقع www. al-shia. com

3 العذق. كلّ غصن له شعب أو النخلة.

4 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 259.

5 **المصدر نفسه**، ص: 30.

فما أعظم المصيبة علينا فيه [...]"[1].

والملاحظ أنّ حجّة العقل عند الجاحظ ليست سلطة مرجعيّة في المسائل المعرفيّة النظريّة فحسب وإنّما تشمل أيضاً مجال المعاملات والسلوك بين الإنسان والإنسان أو بين الإنسان ومحيطه الطبيعيّ من ذلك مجال الحيوان. يقول:

"وليس لك في حجّة العقل أن تصنع بها (الحيوانات) إلاّ ما كان به مصلحة كعلاج الدبر والبيطرة"[2].

وهكذا صاغ الجاحظ للعقل شرعاً يضبط حدود ما هو جائز مباح وما هو محرم محظور قياسا على الشرع الدينيّ ووجدناه نتيجة ذلك يعرض لوجوه التحريم ويذكر منها ما يحرم في العقل[3].

ولعلّ ما يفسّر موقف الجاحظ من العقل انتماؤه إلى المعتزلة الذين عرفوا منذ البدء بتمجيدهم للعقل ويبدو أنّ واصل بن عطاء كان أوّل من ذهب إلى أنّ الحقيقة تعرف بحجّة العقل ويظهر أنّ ثمامة بن الأشرس كان أوّل من قال بتقديم المعرفة العقليّة على المعرفة السمعيّة[4]. أمّا النظّام فكان يقول بتجويز كلّ ما استحسنه العقل[5].

غير أنّ هذا المعطى لا نراه كافيا لفهم دوافع موقف الجاحظ ذلك أنّه من المفيد أن نبحث في بيئته عن المؤثّرات المكنة في بناء هذا الموقف بما فيها المؤثر الثقافيّ الأجنبي، ففي البصرة حيث عاش الجاحظ تعايشت ثقافات وأديان مختلفة، وبرزت منها مواقف تمجد العقل من ذلك أنّ آراء الفيلسوف المسيحيّ بولس الفارسي (عاش في القرن 2 هـ/6 م.) كانت شائعة في البصرة وهو أوّل من ترجم كتب أرسطو الجدليّة في المنطق، كما أنّه أوّل. مسيحيّ يقول:

---

1 الجاحظ، **الحيوان**، 84/1.

2 **المصدر نفسه**، 84/1.

3 يقول الجاحظ: "وقد أنبأناك كما ترى عن التحريم أنّه يكون من وجوه فمنها ما يكون كالكذب والظلم والغشم والغدر وهذه أمور لا تحلّ على وجه من الوجوه ومنها ما يحرّم في العقل من ذبح الإنسان الطفل، وجعل في العقول التبيّن بأنّ خالق الحيوان أوالمالك له والقادر على تعويضه يقبح ذلك في السماع على ألسنة رسله"، **الحيوان**، 62/4.

4 راجع:
Marie BERNAND, la notion de ilm chez les premiers Mutazilites, *Studia Islamica*, n° 38, 1973, p. 44.

5 راجع أبا الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، القاهرة، 1967، ص ص: 118–119.

"إنّ العقل وحده يكفينا دون حاجة إلى الأنبياء والرسل"[1].

6. الجاحظ والقياس

لئن كان الجاحظ لا يخصّص للقياس مبحثا مستقلاً في كتبه التي وصلتنا فإنّ ذلك لا يعني تهميشه له بل إنّ نصوصه تشهد بتواتر استخدام مصطلح القياس وما يرتبط به من مشتقّات المادّة اللغويّة «قيس» كالفعل قاس والاسم مقاييس فضلاً عن المصطلحات المقترنة بالقياس في المباحث الكلاميّة والأصوليّة كالفرع والأصل والعلّة.

والقياس في نظر الجاحظ أصل رابع للأحكام الشرعيّة مثلما ذكرنا في شاهد سبق ايراده:

"وإنّما يعرف الحلال والحرام بالكتاب الناطق والسنّة المجمع عليها والعقول الصحيحة والمقاييس المصيبة"

غير أنّ الإقرار بمشروعية القياس وحجيته لا يعنى تبنيه للتصور الشافعيّ ذلك أنّ التماهي بين الاجتهاد والقياس لا يوجد عند الجاحظ والحال أنّه أساس نظرة الشافعيّ للقياس. وفضلاً عن ذلك فالقياس عند الجاحظ يبدو متحررا من قيود النصّ التي قيده بها الشافعيّ ومن سار على هديه ممّن ذكرهم الجاحظ قائلاً: "وسنقول في الذين استحلوه (الضب) واستطابوه وقدّموه قالوا: الشيء لا يحرم إلاّ من جهة كتاب أو إجماع أو حجّة عقل أو من جهة القياس على أصل في كتاب الله"[2] فهذا التصوّر من شأنه حصر القياس في دائرة اكتشاف ما يوجد في النصوص من أحكام بالفعل.

غير أنّ التصوّر الجاحظيّ أكثر اتّساعا ذلك أنّه منهج للمعرفة يختص به الإنسان العاقل يقول: "والإنسان ذو العقل والاستطاعة والتصرّف والرويّة إذا علم علماً غامضا وأدرك معنى خفيًّا لم يكد يمتنع عليه ما دونه إذا قاس بعض أمره على بعض"[3].

---

1 انظر محمّد عبد الحميد حمد، **التوحيد والتثليث في حوار المسيحيّة والإسلام**، ط 1، دار الطليعة الجديدة، دمشق، 2003، ص: 280، وانظر:
Javier TEIXIDOR, *Aristote en syriaque, Paul le perse, logicien du VIe siecle*, éd. du CNRS, septembre, 2003.

2 الجاحظ، **الحيوان**، 34/6.

3 **المصدر نفسه**، 36/7.

وقد نقد الجاحظ من منطلق اعتقاده أنّ القياس من اختصاص الإنسان العاقل فريقا من المتعصبين للقياس ذهب إلى أنّ الحيوانات تمارس القياس. يقول:

"وزعم فهد الأحزم أنّ الكلب إنّما عرف مخرج ذلك الشيء المؤذي له حتّى نبحه بالقياس لأنّه إنّما نبحه بعد أن توالى عليه الأذى من تلك الجهة. وكان فهد يتعصب للكلب فقلت له: وكذلك الحمار إذا رفعت عليه السوط مر من تحتك مرا حثيثا فالقياس علمه أنّ السوط متى رفع حطّ ومتى حطّ أصابه"[1].

ويبدو أنّ من أهمّ الغايات التي قصدها الجاحظ من خلال استخدامه القياس الغاية الجدالية للردّ على مخالفيه وخصومه يقول في ذلك:

"فكيف صار قلّة العقل هو سبب سخاء الزنج وقد أقررتم لهم بالسخاء ثمّ ادّعيتم ما لا يعرف وقد وقفناكم على إدحاض حجّتكم في ذلك بالقياس الصحيح"[2].

ويبرز وصف القياس بالصحيح وجود نوعين من القياس قياس صحيح هو الذي يمارسه الجاحظ وقياس باطل وخاطئ ينسب إلى أطراف أخرى منها الشيطان فقد أخطأ في جليّ القياس وذلك غي في نظر الجاحظ[3].

ومن هذه الغايات نقد بعض الناس الذين يمارسون القياس ممارسة تخرج عن النظّام الأخلاقيّ الذي أقره الإسلام[4] ولا يعبّر هذا الموقف بالضرورة عمّا كان سائدا في الفكر الإسلاميّ القديم من ادّعاء عالم ما أو اتّباع مذهب معيّن الانفراد بامتلاك الحقيقة ذلك أنّ الأمر في نظرنا يعود إلى تشبع الجاحظ بقواعد القياس وضوابطه النظريّة وإمكانات إجرائه في الواقع العملي. وهذا ما دفعه إلى نقد شيخه إبراهيم النظّام لتسرعه في ممارسة القياس دون مراعاة لقاعدة ضروريّة في نظر الجاحظ تتمثّل في أن يكون الأصل في عمليّة القياس موثوقا به. يقول عن النظّام:

"وإنّما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه وجودة قياسه على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص، ولكنّه كان يظن ثمّ يقيس

1 الجاحظ، **الحيوان**، 37/2.

2 الجاحظ، **رسائله**، كتاب فخر السودان على البيضان، 61/1.

3 **المصدر نفسه**، ص: 412.

4 يقول الجاحظ: "[...] وفي قياسك هذا إسقاط جميع ما أدّبنا الله به وجعله رباطا لمراشدنا في ديننا ونظاما لمصالحنا في دنيانا"، **المصدر نفسه**، ص: 387.

عليه وينسى أنّ بدْأَ أمره كان ظنا فإذا أتقن ذلك وأيقن جزم عليه"[1].

وهكذا فالقياس عند الجاحظ ليس عمليّة يسيرة سريعة تقع بمقتضى العفو والخاطر بل هي عمليّة فكريّة تكلّف العقل جهدا فتضحى عملا متكلّفا مستثقلا. يقول الجاحظ:

"وإذا كان الإنسان يبلغ بالرؤية والتصفح والتحصيل والتمثيل مالاً يبلغه شيء من السباع والبهائم فإنّ لها أمورا تدركها وصنعة تحذقها تبلغ منها بالطبائع سهوا وهويا ما لا يبلغ الإنسان في ما هو سبيله إلاّ أن يكره نفسه على التفكير وعلى إدامة التفكير والتكثيف والمقاييس فهو يستثقله"[2].

ولعلّ ما هو جدير بالانتباه في مؤلّفات الجاحظ سعيه إلى تجاوز المستوى النظريّ في حديثه عن القياس من أجل تطبيقه في مجالات علمية وعملية مختلفة، من ذلك المباحث الكلاميّة عموماً. إذ يقول في سياق إثبات نبوّة محمّد:

"وقد علمنا أنّ شواهد النبيّ دالة: ومتى كان ظاهر أحدها يغني عن التفكير كان الآخر مثله إذ لم يكن في القياس بينهما فرق ولا في المعقول فضل"[3]،

ومن ذلك أيضاً مجال التجارة[4] ومجال الإمامة[5].

7. الجاحظ والاجتهاد

يعتبر الجاحظ أنّ الاجتهاد أمر واجب على الناس يقول:

"فعلى الأئمة أن تحوط هذه الأمّة كما حاط السلف أوّلها وأن يعملوا بظاهر الحيطة إذ كان على الناس الاجتهاد وليس عليهم علم الغيوب"[6].

---

1 الجاحظ، **الحيوان**، أمراض الكلاب، 142/2.

2 **المصدر نفسه**، 7/7.

3 الجاحظ، **الرسائل**، فصل في جواب من يسأل عن المعرفة أباضطرار هي أم باكتساب، ص: 376.

4 يقول الجاحظ: "ومن قاس تجّار الكرخ وباعته وتجّار الأهواز والبصرة على تجّار قريش فقد أخطأ مواضع القياس وجهل أقدار العلل"، **الرسائل**، **كتابه في المعلّمين**، فصل في ذمّ اللواط، ص: 264.

5 يقول الجاحظ: "والإمامة اليوم لا تصلح في الإخوة، ولو صلحت في الإخوة كانت تصلح في ابن العمّ، ثمّ دنت من الأرحام شيئًا فصارت لا تصلح إلاّ في الولد، وفي هذا القياس أنّها بعد أعوام لا تصلح إلا ببقاء الإمام نفسه إلى آخر الأبد، وهذا هو علّة أصحاب التناسخ"، **الرسائل**، من **كتاب التربيع والتدوير**، ص: 279.

6 الجاحظ، **الرسائل**، فصل من صدر كتابه في حجج النبوّة، ص: 317.

ولعلّ ما يبرّر ضرورة الاجتهاد اختلاف مستويات المعرفة والحق والأحكام يقول الجاحظ:

"وللحق درجات وللخلاف درجات وللحرام درجات"[1].

وبناء على هذا رفض الجاحظ أن يرمي المجتهد في تفسير النصّ القرآنيّ بالكذب[2].

ويبدو أنّ ما يؤصّل مشروعيّة الاجتهاد هو حجّة العقل والقرآن وهذا ما استنتجه من قوله:

"والتقليد مرغوب عنه في حجّة العقل منهيّ عنه في القرآن"[3].

والجاحظ حاضر حضوراً متواتراً في مباحث الاجتهاد في المدوّنة الأصوليّة وتحديداً في مسألتين الأولى هي: هل كلّ مجتهد مصيب؟ والثانية: ما هو حكم المجتهد المخطئ في الأصول وحكم المجتهد غير المسلم؟

اتّفقت الأغلبيّة السنّيّة على إثم المخطئ في الأصول أي في القطعيّات لكنّهم نفوا الإثم عن المجتهد في الفروع والظنّيّات[4] لكن في مقابل هذا برز موقفان متناقضان أحدهما متشدّد نسب إلى بشر المريسي إذ سوّى بين الأصول والفروع معتبراً أنّ الحقّ فيهما واحد والمخطئ آثم، أمّا الموقف الثاني فهو متسامح تبنّاه عبيد الله العنبري القاضي البصري فقد ألحق الأصول بالفروع ولم يميز بينهما معتبراً أنّ كلّ مجتهد في الأصول مصيب أيضاً وليس فيها حقّ متعيّن. وهي نظرة تحاول تطويق كلّ الخلافات الأصوليّة بين الفرق الإسلاميّة وتسعى إلى تحقيق التعايش بينها. وقد اتّخذ الجاحظ موقفاً وسطاً بين رأي الأغلبيّة ورأى العنبري فاعتبر أنّ مسائل الأصول فيها حقّ واحد متعيّن. وهذا الموقف منسجم مع الأغلبيّة لكنّه يخالفها في حكم المخطئ في الأصول إذ يعتبره معذوراً غير آثم على غرار المخطئ في الفروع[5]. وهذا الموقف

---

1 الجاحظ، **الرسائل**، فصل من صدر كتابه في حجج النبوّة، ص: 317.

2 انظر تعليق الجاحظ على أقوال بعض المفسرين المتعلقة بالآية: ﴿فليغيرن خلق الله﴾ (النساء 118/4)، **الحيوان**، 180/1.

3 الجاحظ، **الرسائل**، ص: 341

4 يقول الغزالي: "فخرج من هذا أن النظريّات قسمان قطعيّة وظنية فالمخطئ في القطعيّات آثم ولا إثم في الظنّيّات أصلاً لا عند من قال المصيب فيها واحد ولا عند من قال: كلّ مجتهد مصيب، هذا هو مذهب الجماهير"، **المستصفى**، ص: 348.

5 حرّرنا هذه الفقرة حسب ما رواه الغزالي في **المستصفى** من موقف الجاحظ في هذه المسألة، ص: 349.

المتسامح ليس غريباً من الجاحظ بل يعضده موقفه المتسامح نسبيًّا من الآخر غير المسلم ذلك أنّه يذهب إلى أنّ مخالف ملّة الإسلام من اليهود والنصارى والدهريّة إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم وإن نظر فعجز عن إدراك الحقّ فهو معذور غير آثم وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور[1].

ولعلّ ما يفسّر هذا الموقف من الآخر غير المسلم عدّة عوامل، منها عامل كلاميّ إذ يعتقد الجاحظ أنّ المعارف ضروريّة وأنّ الله لم يأمر الناس بمعرفته ولا بالنظر. يقول:

> "بل من حصلت له المعرفة وفاقاً فهو مأمور بالطاعة فمن عرف وأطاع استحقّ الثواب ومن عرف ولم يطع خلّد في النار، وأمّا من جهل الربّ فليس مكلّفاً، فإن مات جاهلاً لم يعاقب"[2].

ويوجد أيضاً عامل أصوليّ يتمثّل في حجّة العقل. فالاستناد إليها يسمح باستخلاص أنّ أدلّة المختلفين في هذه المسائل تبرز غياب أيّ مكابر بينهم قائل بما يقطع العقل بفساده[3]. وفضلاً عن ذلك كان للواقع أثر كبير في صياغة موقف الجاحظ فقد عاش في مدينة تقطنها جماعات تتنوّع أعراقهم وأديانهم وثقافاتهم، وكان معظم المشتغلين بالعلم والفلسفة من النصارى والصابئة واليهود. كما كانت سمة عصره الاختلاف. لهذا كانت حجّة الاختلاف تشهر في وجه مخالفي هذا الرأي، من ذلك ما أورده الرازي من ردّ أصحاب هذا الرأي على مخالفيهم: "وكيف لا نقول ذلك ونرى الخلق مختلفين في الأديان والعقائد من زمان وفاة الرسول"[4] ولعلّ موقف الجاحظ في بعد من أبعاده محاولة لاستقطاب غير المسلمين إلى دائرة الإسلام من خلال البرهنة على تسامحه معهم.

ويبدو أنّ هذا الموقف كان خطّة من خطط سياسة الخليفة المأمون مثلما نقل الجاحظ عنه في «**البيان والتبيين**»[5]. ولئن انتقد أغلب علماء الأصول

---

1 **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

2 آل تيمية، **المسوّدة في أصول الفقه**، ص: 349.

3 راجع الرازي، **المحصول**، 501/2.

4 الرازي، **المحصول**، 501/2.

5 يقول الجاحظ ناقلاً حواراً بين المأمون ومرتدّ: "قال المرتدّ أوحشني كثرة ما رأيت من الاختلاف فيكم. قال المأمون: لنا اختلافان: أحدهما كالاختلاف في الأذان وتكبير الجنائز والاختلاف في التشهد وصلاة الأعياد [...] ووجوه القراءات، واختلاف في وجوه الفتيا، وليس هذا باختلاف إنما هو تخيير وتوسعة وتخفيف من المحنة فمن أذّن مثنى وأقام مثنى .../...

السنّيّين موقف الجاحظ فإنّ الزيديّة والمعتزلة احتفوا به. والطريف أنّه حقّق اختراقاً للفكر السنّي إذ عبّر الفقيه السنّي نجم الدين الطوفي (تـ 716 هـ) عن إعجابه به قائلاً: "ومنذ خطر لي هذا الاعتذار عن الجاحظ كان يغلب على ظنّي قوّته وإلى الآن والجمهور [...] على الخلاف. وتساعدهم ظواهر النصوص نحو قوله عزّ وجلّ: (ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار)[1] فتوعّدهم بالنار على كفرهم ولم يعذرهم بالخطأ. وعلى الآية اعتراضات لا تخفى. وبالجملة الجمهور على خلاف الجاحظ والعقل مائل إلى مذهبه"[2].

خاتمة

ينبغي أن نقرّ أنّ دراستنا هذه تحتاج إلى مزيد التوسّع والتأنّي لفحص مختلف مواقف الجاحظ من أصول الفقه، وهي عموماً مواقف معتدلة إذا قورنت بمواقف النظّام، ولعلّ السياق التاريخيّ الذي عاش فيه الجاحظ يبرّر هذا الاعتدال. فمنذ صعود الخليفة المتوكّل (تـ 247 هـ) إلى سدّة الحكم سنة (232 هـ) أصبحت السطوة لأهل السنّة وفكرهم وبدأ اضطهاد الفكر الاعتزاليّ، لذلك اختار الجاحظ الحلول الوسطى لئلاّ يصطدم مع الأغلبيّة السنّيّة المسيطرة على العامّة وعلى الحكم. وعلى هذا الأساس جمع الجاحظ بين الأدلّة السمعيّة النقليّة والأدلّة العقليّة جمعاً ينسّقها عقل متكلم لا عقل فقيه لأنّ مرجعيّته الدين والفلسفة. يقول في صفة المتكلّم:

> "وليس يكون المتكلّم جامعاً لأقطار الكلام متمكّناً في الصناعة يصلح للرئاسة حتّى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة والعالم عندنا هو الذي يجمعهما"[3].

ومن هذا المنطلق كان الجاحظ واعياً أنّه وهو ينظر للأصول أو وهو يطبّقها في مباحثه المتنوّعة مؤكّداً على قيمة العقل والاجتهاد وأهمّية مقاربة النصوص الدينيّة بتبصّر ووعي نقديّ، فإنّه يسير ضدّ التيّار، فهو في عصر تعلو فيه منزلة الفقه على الأصول وعلى الكلام. يقول:

.../...

لم يؤثم [...] والاختلاف الآخر كنحو اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا وتأويل الحديث عن نبيّنا مع إجماعنا على أصل التنزيل واتّفاقنا على غير الخبر [...]"، **البيان والتبيين**، ص: 406.

1 ص 27/38.

2 الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 611/3.

3 الجاحظ، **الحيوان**، 79/2.

"إنّه لو لم يكن في المتكلّمين من الفضل إلاّ أنّهم قد رأوا إدبار الدنيا عن علم الكلام وإقبالها إلى الفتيا والأحكام وإجماع الرعيّة والراعي على إغناء المفتي وعلم الفتوى فرع وإطباقهم على حرمان المتكلّم وعلم الكلام أصل فلم يتركوا مع ذلك تكلّفه وشحّت نفوسهم عن ذلك الحظّ مخافة إدخال الضيم على علم الأصل وإشفاقاً من أن لا تسع طبائعهم اجتماع الأصل والفرع فكان الفقر والقلّة آثر عندهم مع إحكام الأصول من الغنى والكثرة مع حفظ الفروع [...]"[1].

ومن هذا المنطلق تعامل الجاحظ مع أصول الفقه تعاملاً فلسفيًّا كلاميًّا فحضرت الأبعاد النقديّة النظريّة والتطبيقيّة الموجّهة للمواقف والقواعد الأصوليّة السنّيّة توجّهها للنصوص والأخبار الدينيّة. وقد أدّت هذه المقاربة إلى جملة من الآراء الطريفة كموقفه من الصدق والكذب في الخبر وموقفه من اجتهاد غير المسلم. وهكذا يمكن أن نقرّ أنّ الجاحظ وإن تأثّر نسبيًّا بمنظومة الشافعيّ الأصوليّة فقد أدخل عليها تعديلات جوهريّة إذ لوّنها بمسحة اعتزاليّة جليّة فاتحاً باب الاجتهاد في أصول الفقه نفسها.

فهو يفكّر ويكتب في زمن لم يقع فيه بعد إغلاق باب الاجتهاد ومازالت فيه سلطة النصّ لم تتضخّم لتقضي على صلة الفكر بواقعه لذلك حضر الواقع بقوّة في مواقف الجاحظ من الأصول. ويتأسّس هذا الحضور على اعتقاد الجاحظ بوحدة التفكير والاجتهاد في أمور الدين والدنيا: يقول:

"وإنّما أصول أمور التدبير في الدين والدنيا واحدة، فما فسدت فيه المعاملة في الدين فسدت فيه المعاملة في الدنيا، وكلّ أمر لم يصحّ في معاملات الدنيا لم يصحّ في الدين [...]"[2].

فالارتباط وثيق إذن بين الدين والدنيا وبالتالي بين الأصول والواقع الذي أنشأها، وقد بيّنّا كيف أنّ الجاحظ في تأصيله للأصول إنّما يواجه مخالفين طعنوا فيها من داخل الجماعة الإسلاميّة أو من خارجها. لكنّ عمليّة التأصيل للأصول والردّ على معارضيها لا تتأتّى لجميع الناس بل هي من خالص عمل العلماء ومن هنا كانت أصول الفقه عند الجاحظ نخبويّة مقتصرة على العلماء دون العامّة. وتدعم هذا الاستنتاج عدّة شواهد منها قوله:

"فأمّا العلم بأصول الأديان ومخارج الملل وتأويل الدين والتحفّظ من البدع وقيل ذلك الكلام في حجج العقول والتعديل والتجوير والعلم بالإخبار [...] فليس

---

1 الجاحظ، **الرسائل**، **كتابه في صناعة الكلام**، ص: 431.

2 **المصدر نفسه**، **رسالة المعاش والمعاد**، ص: 30.

هذا موجوداً إلاّ عند العلماء فأمّا الحشو والطغام فإنّما هم أداة للقادة وجوارح للسادة"[1].

وقد يبدو هذا الموقف التمييزيّ من العامّة مرتبطاً بما ساد في واقع الجاحظ من نبذ العامّة علم الكلام وأهله، لكنّه كذلك مرتبط بصعوبة البحث في الأصول: يقول:

"وإنّما يعرف شدّة الكلام في أصول الأديان من قد صلى به وسال في مضايقه وجاثى الأضداد ونازع الأكفاء"[2].

غير أنّ هذا الموقف التمييزيّ لا يعدّ قاعدة في فكر الجاحظ بل هو شذوذ لأنّ القاعدة نقد التمييز، من ذلك نقد التمييز بين المدن الإسلاميّة الذي ينجرّ عن إثبات أصل من أصول الفقه الفرعيّة في المذهب المالكيّ هو عمل أهل المدينة يقول:

"وإن نقول في ذلك إن عظم حقّ البلدة لا يحلّ شيئًا ولا يحرّمه [...]"[3].

ولعلّ هذا الموقف وغيره ممّا يسمح بالقول إنّ نظرة الجاحظ للأصول تجلّ من تجلّيات نزعته الإنسانيّة المجدّدة للإنسان عموماً ولعقله خصوصاً والمؤكّدة على تغلّب الذهنيّ والمعنويّ على المادّيّ والحسّيّ. يقول:

"وكلّ شيء في العالم فإنّما هو للإنسان ولكلّ مختبر مختار ولأهل العقول والاستطاعة ولأهل التبيّن والرويّة. وأين تقع لذّة البهيمة بالعلوفة ولذة السبع بلطع الدم وأكل اللحم من سرور الظفر بالأعداء ومن انفتاح باب العلم بعد إدمان القرع [...]"[4].

1 الجاحظ، **الرسائل**، فصل من صدر كتابه في الردّ على المشبّهة، ص: 363.

2 **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

3 **المصدر نفسه**، ص: 439.

4 الجاحظ، **الحيوان** 115/1.



الكلام الإلهيّ
من خلال رسالة خلق القرآن

عادل الصّالح
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان.

برهن القدامى على وثاقة القرآن بإرجاعه إلى أصله الإلهيّ، فكان القول بالأزليّة والقدم، بيد أنّ الأوائل عمدوا إلى استدلالات مختلفة لإثبات مقدّماتهم وهي مقدّمات صاغها عقل المفسّر وعالم القرآن والمحدّث والمؤرّخ تستند إلى مصادرات أولى منها نزول القرآن كتاباً واعتبار الوحي قضيّة سماعيّة. ولعلّ القدامى سعوا إلى إثبات هذه المصادرات توقاً إلى كسر السيرورة في تشكّل النصّ القرآنيّ على مراحل ودرءاً للشّبه بما حفّ بعمليّة جمع القرآن من زيادة أو نقصان وإلغاء للمراتب المختلفة التي اكتمل بها القرآن مصحفاً.

إنّ هذه المصادرات التي سنحاول تبويبها والتّدليل عليها بنصوص مثّلت عمادها قد تواصلت في التّاريخ بل ترسّخت أكثر وغدت مرجعاً أوّل للإحاطة بالنصّ القرآنيّ منذ نزوله حتّى تدوينه، غير أنّ هذه الثّوابت وأساساً ما تعلّق منها بقدم القرآن وأزليّته نقضت من قبل الفكر الاعتزاليّ. سنستدلّ عليها برسالة خلق القرآن للجاحظ[1] (تـ 255 هـ) لاسيّما أنّ المسألة الحافّة بالقرآن من حيث القدم والحدوث يستتبعها نقض أو إثبات لآراء أخرى سنعمل على توضيحها.

إنّ قضيّة خلق القرآن تأسّست على القول بالأصل الإلهيّ للقرآن ونزوله لفظاً ومعنى. فكيف انبنت هذه اليقينيّات الكونيّة الكبرى عند علماء المسلمين الأوائل؟

1. في المقدّمات اليقينيّة لأزليّة القرآن

لم ير العلماء المسلمون أنّ كلام الله محدث بل قالوا بأزليّته تقديساً له وصوناً، بيد أنّ هذا الكلام اتّخذ واسطة تجلّى فيها الوحي أيّما تجلّ حتّى في مستوى نظم الكلام وما يحوج إليه من نحو وصرف ومعجم. وهو كلام أزليّ

---

1 الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، ج. 3، دار الجيل، بيروت، (د. ت.).

نهائيّ بوصفه متمّماً لما سبقه من أديان كتابيّة مثل اليهوديّة والمسيحيّة. ففكرة التّوحيد تعلي من شخص تراه المؤتمن على وحي الله الذي لا يجب الحياد عنه بوصفه الدّين المخلّص من العذاب السّرمديّ. وللتّدليل على أزليّة القرآن ووثاقته سعى الأوائل إلى القول بنزوله كتاباً من اللّوح المحفوظ وهو نصّ متعال على الواقع والتّاريخ ويبدو أنّ هذا التصوّر طارئ وذلك لأسباب كثيرة.

اطّراد مصطلح «كتاب» في آيات قرآنيّة عديدة، لكنّ هذا المصطلح خرج عن سياقه في النصّ القرآنيّ وحُمل على دلالات أخرى، فالعدول باللفظ من دلالته الأولى إلى دلالات حافّة كان مقصداً إيمانيًّا تعبّديًّا، فإذا نظرنا في السّياقين المختلفين التّاليين:

- «هُوَ الذِّي انْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ بِالْحَقِّ» {آل عمران 70}
- ﴿كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلاَ يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ {الأعراف 7: 2}

يفهم أنّ المعنى الظّاهر نزول القرآن كتاباً من السّماء، بيد أنّ الدّلالة التّي يتمحّض لها لفظ كتاب تُحمل على معان أخرى، فالنّاظر في السّياقات التي وظّف فيها جذر (ك.ت.ب.) وتقليباتها الصرفيّة يتبيّن دلالات أخرى فيها عدول عمّا تبيّنه القدامى[1]. ولعلّ هذا التصوّر المتعالي مأتاه الأمّيّة التي كان عليها العرب قبل الإسلام باعتبار الأمّيّة عراء من الأديان، فاليهود والنّصارى رُفعت عنهم الأمّيّة منذ نزول ديانتين كتابيّتين عليهم، لكنّ التصوّر الذي زعمه المسلمون من نزول القرآن كتاباً مكتملاً كانت له جذور في التّقليد الكتابيّ، فقد نقل الزركشي (تـ 794 هـ) "قيل أنزلت التوراة جملة، لأنّها نزلت على نبيّ يقرأ ويكتب –وهو موسى– وأنزل القرآن مفرّقاً لأنّه أنزل غير مكتوب على نبيّ أمّيّ"[2].

وتبدو هذه مسألة خلافيّة بين علماء المسلمين، ويتأتّى هذا الخلاف من منطلقات كثيرة، فقد يرجّح عديد المفسّرين وعلماء القرآن أنّ القرآن أنزل جملة واحدة ممّا يؤيّد الرأي القائل بنزوله كتاباً وينقل الزركشي "في كيفيّة

---

1 استند الأستاذ حمّادي المسعودي إلى توظيفات مختلفة لمادّة [ك.ت.ب.] في القرآن منها معنى التشريع والحكم والفرض (البقرة 2: 178) والتقدير والقضاء والقدر (البقرة 2: 187) والطبع والختم (المجادلة 58: 22) والجزاء والثواب (الأعراف 7: 156) والتدوين والكتابة (البقرة 2: 282) انظر، حمادي المسعودي، **الوحي من التنزيل إلى التدوين**، دار سحر للنشر، ط. 1، تونس، 2005، ص، ص: 27– 28.

2 الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمّد ابن الفضل إبراهيم. ج. 1، المكتبة العصريّة، بيروت، (د. ت.)، ص: 231.

إنزاله" والقول الأوّل أشهر وأصحّ وإليه ذهب الأكثرون، ويؤيّده ما رواه الحاكم في مستدركه عن ابن عبّاس قال: "أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدّنيا في ليلة القدر، ثمّ أنزل بعد ذلك في عشرين سنة"[1] وتتعدّد تفسيرات القدامى في كيفيّة الإنزال، فقد رأوا مراتب أخرى في إنزاله، فمنهم من قال بانخلاع الرّسول من صورة البشريّة إلى صورة الملائكة فأخذه من جبريل ومنهم من قال بانخلاع الملك إلى البشريّة حتّى يأخذ منه الرّسول وأيًّا كانت تفسيرات القدامى في مراتب الوحي، فإنّها تكاد تجمع على نزوله كتاباً إقراراً بوثاقته ومصدره الإلهيّ[2].

وتعلّق بهذه الاختلافات ما نسب إلى محمّد من أميّة كان المقصود بها جهل القراءة والكتابة، فلئن اتّخذ القدامى من مصطلح كتاب كما ورد في الآيات القرآنيّة دليلا على اكتمال القرآن في كتاب فإنّ الفهم الطارئ للأميّة يصبح حجّة تؤكّد ما تبيّنوه، فمصطلح الأميّة الوارد في سورة الأعراف 7: 157 ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النبيَّ الأُمِّيَّ﴾ {الجمعة 62: 2} ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ استفيد منه جهل القراءة والكتابة "وقيل: معنى﴿لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ {الفرقان 25: 32} لنحفظه، فإنّه عليه السّلام كان أميّا لا يقرأ ولا يكتب، ففرّق عليه ليتيسّر عليه حفظه، بخلاف غيره من الأنبياء، فإنّه كان كاتباً قارئا فيمكنه حفظ الجميع إذا نزل جملة"[3].

إنّ هذا الفهم الأوّليّ لمصطلح الأميّة يدلّل على الفرضيّة التي أثبتها الأوائل حيث يصبح الكتاب ميسّرا لتعليم الدّين الجديد متجاوزا أميّة الرّسول وما هذا الفهم للأميّة إلاّ تأكيد لأزليّة القرآن وألوهيّته ونفي حدوثه كما زعمت المعتزلة ويبدو أنّ علماء المسلمين كانوا واعين بما يستتبع تفسير الأميّة بغير ما فصّلوه، فهي من المصادرات التي تؤكّد وثاقة الوحي، فالقول بأنّ الرّسول كان عالما بالقراءة والكتابة يدعم حجج القائلين بأنّ القرآن من إنشاء محمّد، غير أنّ هذا التصوّر له ما يدحضه، فلفظ «الأميّ» و«أميّين» يقع في مقابل أهل الكتاب وتغدو الأميّة عراء من الأديان كما هو حال العرب قبل الإسلام، فأهل

---

1 الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ص، 228.

2 تستمدّ الأدبيّات القديمة مشروعيّة الوحي بإرجاعه إلى مصدر إلهيّ إثباتاً لتعاليه، غير أنّ العقل قد يرفض إنزال الله كتاباً للإيمان بوحدانيّته. فالمجتمع القرشيّ لم يقبل هذه الفكرة فلقيت رسالة محمّد إنكاراً شديداً، ففكرة الإلهيّ الكتابيّة تنهض على نقض السائد المتجذّر، انظر في هذا السياق:
Jean BOTTERO, *Naissance de dieu, la Bible et l'historien*, Gallimard, paris, 1986

3 **البرهان في علوم القرآن**، ص: 231.

الكتاب الذين يخاطبهم القرآن هم اليهود والنصارى وبهذا يغدو الكتاب في صلته بالأميّة دالاّ على بعدين:

- **البعد الأوّل**: إنّ الكتاب لا يقابل لفظ الأميّ وإنّما يصبح محوّلا لملامح المجتمع من مجتمع شفويّ إلى مجتمع "كتابيّ" فيكسبه وسائط تواصليّة تتمثّل في اللّغة المكتوبة بدل الشّفويّ[1].
- أمّا **البعد الثّاني**: فإنّ الكتاب يقابل لفظ أميّ مقابلة تامّة، إذ الأميّة عراء من العقائد فيحوّل الكتاب المجتمع إلى مجتمع "كتابيّ"[2].

سعى القدامى أيضاً إلى إثبات وثاقة النصّ والتّدليل على أزليّته من خلال القول بلا تاريخيّته وكسر السّيرورة التي انتظم وفقها القرآن حتّى تشكلّه مصحفاً وبدا هذا جليّا من خلال مماهاتهم بين مصطلحات عديدة مثل التّنزيل والقرآن والذكر والمصحف، وهذا التّرادف الذي أثبتوه يتنزّل في ما عمل الضّمير الإسلاميّ على ترسيخه، فالقرآن المثبت في المصحف هو التّنزيل والذّكر الذي تكفل الله بحفظه. كما ورد في الآية القرآنيّة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ {الحجر 15: 9} وما هذا الذّكر الذي أنزل إلاّ لفظ ومعنىً[3]. وهو جزء من كلام اللّه الأزليّ غير المخلوق، فهذه المماهاة تعكس أنّ عمليّة جمع القرآن في مصحف لم يتخللها أيّ زلل بدءا من صون القرآن في صدور الرّجال إلى تدوينه في المصحف الإمام.

ويبقى هذا التصوّر متعاليا، ومردّ تعاليه عدم الفصل بين مستويين من خطاب الوحي أو الكلام الإلهيّ، فالمستوى الأوّل يتمثّل في الكلام الأزليّ المحفوظ في اللوح والثّاني المنزّل والمقروء، المتجسّد في مصحف بمعجم ولغة وتراكيب مختلفة، وهذان المستويان هما ما عمل الفكر الاعتزاليّ على البرهنة والتّدليل عليهما، لكنّ الأدبيّات السنّيّة عملت على تسييج كلّ ما من شأنه أن يدخل على النصّ طابعاً إنسانيّا أرضيّا.

---

1 Jack GOODY, *Entre l'oralité et l'écriture*, traduit de l'anglais par Dénise Paulme, P. U. F, 1991, pp. . 135-142.

2 انظر آراء المعاصرين حول مصطلح الأمّيّة، هشام جعيّط، **الوحي والقرآن والنبوّة**، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص: 43، حمادّي المسعودي، **الوحي من التنزيل إلى التدوين**، ص، ص: 30-31، المنصف بن عبد الجليل، «ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوّة»، **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 44، جامعة منّوبة، كليّة الآداب 2000، ص ص: 30-31.

3 انظر: **البرهان في علوم القرآن**، ج. 1، ص، 229.

إنّ القول بلا تاريخيّة القرآن يلغي كلّ ما علق بالضمير الإسلاميّ من إشكاليّات ما زالت امتداداتها إلى اليوم وقد تجسّدت ملامحها حينئذ في التّكفير والاقتتال وكلّ ذلك مثبت في متون الأوائل حتّى أنّنا نظفر بأخبار كثيرة تفصل بين مستويين من مستويات الوحي، مستوى أزليّ وآخر محدث، ولولا إرادة السّلطان التي عملت على لجم اللّهج بآراء المعتزلة وأطروحاتهم لتواصلت أفكارهم وما فقد القرآن طابعه التاريخيّ، إذ عمل الخليفة القادر (تـ 420 هـ) على تحريم آراء المعتزلة وإباحة دم من يقول بها.

من المقدّمات التي قال بها القدامى أيضاً نزول القرآن على أحرف سبعة نظراً إلى الاختلاف الذي طرأ بين القرّاء في تلاوة مقاطع الوحي، يورد الزّركشي "ورأوا أنّ ضرورة اختلاف لغات العرب ومشقّة نطقهم بغير لغتهم اقتضت التّوسعة عليهم في أوّل الأمر فأذن لكلّ منهم أن يقرأ على حرفه أي على طريقته في اللغة إلى أن انضبط الأمر في آخر العهد وتدرّبت الألسن وتمكّن الناس من الاقتصار على الطريقة الواحدة فعارض جبريل النبيّ صلّى اللّه عليه وسلم القرآن مرّتين في السّنة الآخرة، واستقرّ على ماهو عليه الآن"[1].

لقد حُصِرَ نزول القرآن على أحرف سبعة لغاية التّوسعة والتّهوين على الأمّة ويعزى هذا إلى التّداول الشّفويّ على عهد الرسّول وقد عمل على جواز القراءة عليها "عن أبي هريرة: أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ولا حرج، ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب، ولا ذكر عذاب برحمة"[2].

إنّ مقولة الأحرف السبّعة تسيّج ظاهرة الاختلاف حول قراءة النصّ القرآنيّ بحدود زمانيّة يمثّلها أساساً موت الرّسول ثمّ استقرار القرآن المدوّن في مصحف على حرف واحد، وتغدو هذه المقولة تبريريّة إذا ما أضيفت إلى المصادرات الأخرى التي تصدّى بها القدامى لمقولة خلق القرآن وبقدر ما أفاضوا في تفصيل هذه المصادرات المختلفة فإنّ أخبارا أخرى على ندرتها تدعم ما هفا إليه أهل الاعتزال.

1 **البرهان في علوم القرآن**، ص: 213.

2 **نفسه**، ص: 212 وقد ورد أيضاً "من حديث عمر بن الخطّاب قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها وفي رواية على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول اللّه S، فقلت: يا رسول اللّه، إنّي سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها؟ فقال رسول اللّه S «أرسله اقرأ» فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول اللّه S «هكذا أنزلت» ثمّ قال لي «اقرأ» فقرأت فقال: هكذا أنزلت، إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسّر منه"، **نفسه**، ص، 211.

2. في الاحتجاج لخلق القرآن

لم يختلف الجاحظ كثيراً عن آراء من سبقه من المعتزلة ففي رسالة خلق القرآن يبني مقدّمات كلاميّة تنقض زعم أزليّة القرآن مؤكّدة حدوثه، وتنبني هذه الرسالة على مصادرة أساسيّة: أنّ الذّكر الذي حفظه الله لم يكن سوى مضمون الرّسالة بكلّ ما تحتويه من أمر ونهي وأنّها قد صيغت في معجم وتراكيب هي من خصائص مجتمع الدعوة وقد اختلف العلماء المسلمون في تفصيل مراتب الوحي فألمحت بعض أخبارهم إلى آراء المعتزلة في حدوث القرآن لذلك سنسعى إلى بيان ذاك الاختلاف بين مصادرات متباينة.

يورد الجاحظ حججه على أنّ القرآن كلام منظوم منفصل عن مرجعه الأوّل معتمداً الاستدلال:

"ولو زعم القوم على أصل مقالتهم أنّ القرآن هو الجسم دون الصوت والتّقطيع، والنّظم والتّأليف، وأنّه ليس بصوت ولا تقطيع ولا تأليف، وإذ كان الصوت عندهم لا يخترع كاختراع الأجسام المصّورة، ولا يحتمل التقطيع كاحتمال الأجرام المتجسدّة، والصوت عرض، لا يحدث من جوهر إلاّ بدخول جوهر آخر عليه"[1].

إنّ هذا الرّأي فيه نفي لأزليّة القرآن التّي قال بها القدامى، فهو جملة من الأصوات والحروف المنظومة والأصوات المقطوعة الحادثة في الزمان. فهي أعراض طارئة في الوجود تحرّكها إنّيات مبتدعة.

وتنبني رسالة خلق القرآن للجاحظ على طابع حجاجيّ استدلاليّ، فهو ينقض أطروحة ويؤسّس أخرى، فنحن إزاء مسألة كلاميّة مدارها الاحتجاج لخلق القرآن، ويميّز الجاحظ بين الجسم الذي وسم به القرآن من قبل مخالفيه والقرآن بوصفه صوتا ونظما وهذا التصوّر يغدو متعاليا لأنّه يؤكّد أنّ القرآن قديم قدم الله.

ينتظم القرآن عند الجاحظ على أمر ونهي ووعد ووعيد وهذا كلّه يتطلّب من يوجّه إليه الأمر والنّهي والوعد والوعيد. فالكلام متزمّن في الوجود حادث في الزمان مؤلّف، لذلك فهو محدث ولو كان أزليّا لشارك الله في القدم الذي لا ينفرد به سواه، لذلك ردّ الجاحظ القول بأنّ القرآن جسم لا يحتمل التقطيع بيد أنّ الكلام عرض من جسم:

---

1 **رسالة خلق القرآن**، ص: 289.

"ومحال أن يحدث إلاّ وهناك جسمان قد صكّ أحدهما صاحبه، ولا بدّ من مكانين: مكان زال عنه ومكان آل إليه ولابدّ من هواء بين المصطكّين والجسم قد يحدث وحده ولا شيء غيره والصّوت على خلاف ذلك"[1].

يرى الجاحظ أنّ الصّفات الإلهيّة تتفرّع إلى قديمة ومحدثة، فاللّه أزليّ وغير ذلك مخلوق وإذا كان القرآن غير اللّه فهو مخلوق حتماً وإلاّ شارك اللّه الألوهيّة وإن بدا هذا الرأي في نظر الجاحظ لا يأتلف مع الآراء السائدة حول التّنزيل فإنّه يردّ الحجّة بأنّ من زعم هذا القول قد انتحل الإسلام انتحالاً وقوله فيه افتراء وكفر وإثم[2].

يذكر الزركشي خبراً في «كيفيّة إنزاله»: "نزل جبريل على النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم بالمعاني خاصّة وأنّه صلّى اللّه عليه وسلّم علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب" ويروي خبراً آخر "أنّ جبريل صلّى اللّه عليه وسلم إنّما ألقى المعنى وأنّه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب وأنّ أهل السماء يقرؤونه بالعربيّة، ثمّ إنّه أنزل به كذلك بعد ذلك"[3].

إنّ ما استقرّ في الضّمير الإسلاميّ أنّ القرآن نزل على الرسول لفظاً ومعنى وهذا ما فنّده أهل الاعتزال. نظراً إلى ما في هذا الإقرار من قول بقدم القرآن وهو زعم يؤكّد أيضاً تلك المقدّمات التّي قال بها الأوائل مثل نزول القرآن كتاباً من اللوح المحفوظ ويؤسّس لوثاقة القرآن حتّى جمعه وتدوينه، وهذه الأخبار على ندرتها تدعم مقولة خلق القرآن دون قطع الوحي من أصله الإلهيّ وعلى هذا الأساس يغدو الوحي ذا بعدين: بعد إلهيّ وبعد بشريّ، يؤسّسان لتاريخيّة النصّ القرآنيّ، لكنّ الأدبيّات الإسلاميّة التقليديّة حرصت أيّما حرص على إثبات الطّابع المفارق للوحي ولا عجب أن تستمرّ هذه الرؤية لدى اتّباعهم من المعاصرين[4].

لقد كان المتكلّمون وحتّى من لم يقل بعلم الكلام يشير إلى هذا الفصل بين مستويين مختلفين من الوحي وتلمح المقدّمات التي صاغها القدامى على ما به يستدلّ على أنّ الكلام الإلهيّ متزمّن في الزّمان منظوم ومحكم، ويورد الجاحظ أنّ القرآن:

---

1 **رسالة خلق القرآن**، ص: 289.

2 **نفسه**، ص: 289.

3 **البرهان في علوم القرآن**، ج. 1، ص: 230

4 انظر أعمال ندوة، **الوحي والتنزيل ومستوايتهما**، مركز الأبحاث الاقتصادية والاجتماعيّة، قرطاج، 1979. وانظر كذلك:
F. RAHMAN, *Prophecy in Islam*, London, 1958.

"ذو تأليف وذو نظم وتوقيع وتقطيع وخلق قائم بنفسه مستغن عن غيره ومسموع في الهواء ومرئيّ في الورق واجتماع وافتراق"[1].

إنّ القرآن حسب الجاحظ يتجزأ ويمكن أن يفصّل إلى نصف وثلث وربع، ويستدلّ المعتزلة بآيات قرآنيّة عديدة تؤكّد ما ذهبوا إليه من زعم:

- ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى﴾ {هود 11: 17}.
- ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً﴾ {الأحزاب 33: 37}.
- ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاء إِلَى الْأَرْض﴾ {السجدة 32: 5}.
- ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ {الأعراف 7: 185}.

استند المعتزلة إلى هذه الآيات القرآنيّة لإثبات حدوث القرآن، فإحكام الشيء يقتضي حدوثه والمتشابه في القرآن وكذلك المفصّل والموصّل منه يقتضي القول بذلك. ومن الأدلّة السمعيّة التي استدلوا بها على آرائهم.

- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾{ الحجر 15: 9}.
- ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾ {الأنبياء 21: 50}.
- ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ {يس 36: 69}.
- ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ {الأنبياء 21: 2}[2].

إنّ صفة الكلام الإلهيّ حسب الجاحظ تدعم أنّه حادث في الزّمان وبوصفه كلاماً فإنّه منظوم تباعاً وهو ما ينفي قدمه ثمّ إنّه متحوّل إلى مكتوب في الورق وقد برهن متكلّمو المعتزلة بآيات قرآنيّة كثيرة تفيد حفظه وصونه وتركيبه من حروف[3].

وتلتقي آراء الجاحظ في خلق القرآن مع ما أثبت في مجاميع الحديث وعلوم القرآن وكتب التّفسير وتغدو مقولة الأحرف السّبعة مؤكدة لاختلافات كثيرة تجوّز أنّ النصّ المتداول مشافهة لم يكن عليه إجماع من قبل عديد القراء. فالرّسول جوّز تلاوة آيات قرآنيّة بطرق مختلفة، ومن التفّسيرات التّي يقدّمها السّيوطي للأحرف السّبعة "خامسها ما يتغير بالتّقديم والتّأخير مثل وجاءت سكرة الموت بالحقّ وسكرة الحقّ بالموت، سادسها ما يتغير بزيادة أو نقصان مثل والذّكر والأنثى وما خلق الذّكر والأنثى، سابعها ما يتغير بإبدال

---

1 **رسالة خلق القرآن**، ص، 290.

2 انظر، سعيد مراد، **مدرسة البصرة الاعتزاليّة**، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1992، ص ص: 308–309.

3 انظر هذه الآراء أيضاً في، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، القاهرة، 1988.

كلمة بأخرى مثل كالعهن المنفوش وكالصّوف المنفوش" ثمّ ينقل "أنّ القرآن كلّه صواب ما لم تجعل مغفرة عذابا وعذابا مغفرة"[1].

إنّ هذه الأخبار تؤكّد طورا شفويّا للقرآن وهو طور جوزّ فيه النبيّ الاختلافات الكثيرة حيث لم يتمّ الاستناد إلى وسائط كتابيّة غير اللّخاف والعسب والأكتاف، فالجاحظ يؤسّس رأيه في خلق القرآن على وقائع تاريخيّة تفيد محايثة النصّ للواقع وتأثّره به أيّما تأثّر، فأقرّ أنّ القرآن:

"يحتمل الزّيادة والنقصان والفناء والبقاء وكلّ ما احتملته الأجسام ووصفت به الأجرام، وكلّ ما كان كذلك فمخلوق في الحقيقة دون المجاز وتوسّع أهل اللغة"[2].

وأيًّا كانت حجج المعتزلة وحجج خصومهم الكثر، فإنّ النصّ القرآنيّ شهد سيرورة وتطوّرا وقد كان للمتكلّم أثر فيه ولم ير القدامى تحفّظا من الجهر بأنّ من القرآن ما نزل على الصّحابة، يقول السّيوطي "أخرج ابن أبي حاتم عن أنس قال: قال: عمر: وافقت ربّي أو وافقني ربّي في أربع: نزلت هذه الآية —ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين– الآية [...] فلمّا نزلت قلت أنا: فتبارك الله أحسن الخالقين، فنزلت فتبارك الله أحسن الخالقين"[3].

إنّ القدامى مع حرصهم الشديد على إرجاع الوحي إلى أصله الإلهيّ لفظاً ومعنى فإنّنا نظفر في مواضع مختلفة على ما ينقض هذا الزّعم، إذ إنّ

---

1 السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج. 1، دار المعرفة بيروت، لبنان، دت، ص: 62.

2 **رسالة خلق القرآن**، ص، 291.

3 **الإتقان في علوم القرآن**، ج. 1، ص، 46. وينقل الزّركشي "روى البخاري في كتاب الأدب المفرد — في برّ الوالدين عن سعد بن أبي الوقّاص رضي الله عزّ وجل: كانت أمّي حلفت ألاّ تأكل ولا تشرب حتّي أفارق محمّداً S، فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ {لقمان 31: 15}. والثانية أنّي كنت أخذت سيفاً فأعجبني، فقلت: يا رسول الله هب لي هذا، فنزلت ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنَ الأَنفَالِ﴾ {الأنفال 8: 1}. والثالثة أنّي كنت مرضت، فأتاني رسول الله S، فقلت: يا رسول الله، إنّي أريد أن أقسم مالي بالنصف؟ فقال: لا، فقلت: الثلث؟ فسكت، فكان الثلث بعد جائزاً، والرّابعة أنّي شربت الخمر مع قوم من الأنصار، فضرب رجل منهم أنفي، فأتيت رسول الله S، فأنزل الله تحريم الخمر"، انظر، **البرهان في علوم القرآن**، ج. 1، ص ص: 33–34.

الجزئيات والتفاصيل ليست على قدر كبير من الأهمّية وإنّما في المبتغى من تلك الرّسالة الإلهيّة[1].

يتأثر النصّ بواقعه بأمارات تبدو جليّة، فأثر المشافهة حاضر في النصّ سواء كان ذلك في التّراكيب أو المعجم. يقول ديبرمار (A.L. DE PRÉMARE) "إنّ تنافر مضامين النّصوص القرآنيّة الذي تحجبه الوحدة الشكليّة للمصحف هو أمر يلفت انتباه القارئ الحصيف، كما أنّ التّحليل اللغويّ والأدبيّ يكشف أيضاً عن أسلوب تلك النّصوص وذلك بسبب زمن تأليفها وبسبب أنماط الخطاب التي يمكن أن ندرجها ضمنها. فهذا مقطع تلميحيّ عن الحياة الخاصّة (الأسريّة) للرّسول {التحريم 1–5} يختلف عن نصّ تشريعيّ {البقرة 226–237} وهو بدوره مختلف عن تلاوة سرديّة (قصصيّة، حكائيّة) {سورة يوسف} وعن صلاة {الفاتحة} وعن رقية تعويذيّة {سورة الفلق} وعن مجموعة من الإعلانات الجداليّة أو السياسيّة أو الحربيّة {التّوبة}"[2].

ومن الدلائل المتعلّقة ببنية النصّ القرآنيّ لغويّا والتّي تؤكّد تأثّره بواقعه الذي نشأ فيه ما اصطلح عليه القدامى فيما وقع فيه بغير لغة العرب، فالمعجم هو وليد البيئة والثّقافة ويحمل رواسب اجتماعيّة ولهجات مختلفة وقد كان حرص القدامى جليّا على تسييج هذه الظاهرة لما تؤول إليه من نقض وثاقة النصّ، ينقل السّيوطي "اختلف الأئمّة في وقوع المعرب في القرآن فالأكثرون ومنهم الإمام الشافعيّ وابن جرير وأبو عبيدة والقاضي أبو بكر وابن فارس على عدم وقوعه فيه لقوله تعالى «قرآنا عربيّا [...]" وقد شدّد الشافعيّ النّكير على القائل بذلك وقال أبو عبيدة: "إنّما أنزل القرآن بلسان عربيّ مبين ومن زعم أنّ فيه غير العربيّة فقد أعظم القول"[3]. وقد عمل القدامى على وجود

---

1 أنظر عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، ط 1، دار الطّليعة، بيروت، 2001، ص ص 36–37.

2 « L'hétérogénéité du contenu des textes coraniques, masquée par l'unité formelle du volume, frappe tout lecteur attentif. Une analyse linguistique et littéraire révèle également l'hétérogénéité du style de ces textes, selon les temps de leur composition, et selon les types de discours auxquel on peut les rattacher : un fragment allusif sur la vie domestique du prophète [66, 1-5] est différent d'un texte législatif [2, 226 -237], différent lui-même d'un récitatif narratif [12], d'une prière [1], d'une proclamation oraculaire [79, 1-14], d'une définition dogmatique [112], d'une incantation prophylactique [113], d'un groupement de proclamations polémiques, politiques ou guerrières [9] », Alfred-LOUIS, *De prémare, aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Cérès, 2000, p. 26

3 **الإتقان في علوم القرآن**، ج. 1، ص: 178.

تبريرات مختلفة لهذه الظّاهرة فقالوا بتوارد اللّغات حيث تكلّمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد[1].

إنّ القرآن كلام منظوم فهو كلام من حروف منظومة وأصوات مقطّعة وقيل بالتّتابع سواء كان ذلك في الحروف أو الأصوات ولعلّ المعرب الذي وقع في القرآن يدعم رأي المعتزلة، فمن الأسس التي انبنت عليها آراؤهم أنّ النصّ القرآنيّ متأثر بواقعه ناشئ فيه ويتمثّله أيّما تمثّل ويعيد صياغته بآليّات لغويّة مختلفة وبهذا تخطّى النصّ الوجود الأزليّ الكتابيّ إلى نصّ لغويّ قابل للدّرس لاسيّما أنّ حدث تدوينه أكّد محايثته للواقع.

تنقل مصنّفات القدامى ما لحق النصّ المتداول مشافهة وكتابة من تصحيف وتحريف وهي شهادات ترتقي إلى الصّحة لأنّ الدّارس الذي لا يغيب تاريخيّة القرآن وتحوّله إلى مصحف مكتوب يظفر بكثير الأخبار التي تؤكّد أنّ النصّ كان مثار جدل من قبل القرّاء وتبرز آثار المشافهة جليّة، فينقل العسكريّ (تـ 383 هـ) "حدّثني إسماعيل بن محمّد التّستري، سمعت عثمان بن أبي شيبة يقرأ (جعل السّفينة في رجل أخيه) فقلت: ما هذا؟ فقال: تحت الجيم واحدة. قال: وقرأ (من الخوارج مكِلّبين) وروى الكوفيّون أنّ حمّادا الرّاوية كان حفظ القرآن من المصحف فكان يصحّف نيّفا وثلاثين حرفا [...]"[2].

تطّرد مثل هذه الأخبار في المتون القديمة وقد اكتفينا بخبرين للتّدليل على هذه الظاهرة وغير ذلك كثير في مواضعه. بيد أنّ المصنّف القديم لم ير غضاضة في نقل هذه الأخبار التي تدعم في جوانب شتّى حدوث القرآن، فبقدر القداسة التي أضفوها على الوحي لم يتحرّجوا من إبراز جانب بشريّ أرضيّ لهذا المفارق. وأيّة حجّة يمكن أن ترقى إلى الإقرار باختلاف المصاحف! وإن عملت المؤسّسة الدينيّة الرسميّة على طمس الكتب التي تلهج بها لما في ذلك

---

1 من التبريرات التي يقدّمها القدامى "بل كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلغتهم بعد مخالطة لسائر الألسن في أسفارهم فعلقت من لغاتهم ألفاظ غيّرت بعضها بالنقص من حروفها واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها حتّى جرت مجرى العربيّ الفصيح ووقع بها البيان، على هذا الحدّ نزل بها القرآن"، **نفسه**، ج. 1، ص: 178.

2 أبو أحمد الحسن العسكري، **شرح ما يقع فيه التّصحيف والتحريف**، تحقيق السيّد محمّد يوسف، مطبوعات مجمع اللّغة بدمشق، 1981، ص: 12. ويذكر أيضاً "ويروي أعداء حمزة الزّيات أنّه كان يتعلّم القرآن من المصحف فقرأ يوماً وأبوه يسمع (ألم ذلك الكتاب لا زيت فيه) فقال أبوه: دع المصحف وتلقّن من أفواه الرّجال"، نفسه، ص: 13، وما يلفت النظر في هذا الخبر المرويّ هو الإعراض عن المكتوب وكراهيته وفيه دعوة إلى إحياء سنّة المشافهة، ويبدو جليًّا تعويل القدامى على الحفظ الدّال على ثقافة غير كتابيّة كانت سائدة حينئذ.

من إذكاء للفرقة بين المسلمين ولكنّ ابن النّديم (تـ 380 هـ.) في الفهرست يحتفظ حتّى بالاختلافات في ترتيب نزول القرآن في المصاحف الكثيرة، مثل مصحف عبد الله بن مسعود ومصحف أبيّ ومصحف عليّ بن أبي طالب ويتعدّى اختلاف المصاحف إلى اختلاف في نزول القرآن[1] ويقوم ابن النّديم بعمل توثيقيّ مهمّ يتمثّل في تعداد الكتب المؤلّفة في اختلاف المصاحف، وقد يأسف الباحث لاندثار هذه المصنّفات لما يمكن أن تساعد على تأسيس نظر عميق في تاريخيّة القرآن وما يمكن أن تنهض به من دور في تبيّن الأسباب التاريخيّة التّي جعلت المصحف العثمانيّ أو ما اصطلح عليه بالمصحف الإمام مهيمنا على بقيّة المصاحف.

إنّ اختلاف المصاحف وتباينها حقيقة تاريخيّة لا ينكرها من اعتبر أنّ النصّ القرآنيّ خضع لسيرورة ولم يبن رأيه في الوحي على نصّ اعتباريّ[2] وأنّى للباحث أن يجانب هذه المسلّمات إلاّ إذا أنكر القراءات واختلافاتها وما حفّ بالتدوين من فرقة بين القرّاء كانت لها استتباعات نعي مدى دورها في الفرقة أيضاً بين المسلمين في المذاهب والعقائد.

لقد سعى الجاحظ إلى إثبات خلق القرآن منطلقا من مبدإ المحافظة على بعدين للوحي: طابعه المفارق المتعالي وطابعه البشريّ الأرضيّ وهذا مدعاة إلى القول إنّ الذي أنزل هو محتوى الرّسالة ومضمونها وقد تمت صياغته في تراكيب ومعجم وألفاظ تقتضيها ثقافة المتكلّم في الوسط العربيّ الإسلاميّ حينئذ، وممّا يدرك في هذا التّفهم أنّ الجاحظ كان أوسع أفقا وأمضى حجّة فيما أراد تعرّفه واستقصاءه، والنّاظر في شتات الفكر الاعتزاليّ الواصل إلينا يلحظ بيسر طرافة المناظرات ومتانتها دون الوقوع في ردّ الدّيانة على أهلها[3] وإن رأى المسلمون الأوائل في القول بخلق القرآن بدعة وضلالاً وتحريفاً لعقيدة الملّة، فإنّهم استقصوا الأمر وتفهّموه، فمقالة القدامى القائلة بأزليّة النصّ انبنت على مصادرات منها ما ينأى بالنصّ القرآنيّ عن مقالة

---

1 انظر، **الفهرست**، تحقيق، رضا المازندراني، ط 3، دار المسيرة بيروت، 1988، ص ص: 29– 30.

2 حول تعداد الكتب المؤلّفة في اختلاف المصاحف، انظر **المصدر السابق**، ص ص: ، 38–39. وانظر أيضاً، المنصف بن عبد الجليل، «ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوّة»، **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد: 44، جامعة منّوبة، كلّيّة الآداب، 2000، ص ص: 24–27.

3 من طريف المناظرات الكلاميّة حول خلق القرآن، انظر، **الحيدة والاعتذار في الردّ على من قال بخلق القرآن**، تحقيق وتعليق، عليّ ابن محمّد بن ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، (د. ت.)، وهي مناظرة تعود إلى القرن الثاني الهجريّ.

الجاحظ ومنها ما يأتلف معها ائتلافا، غير أنّ دور السّلطان السياسيّ ساهم كثيراً في إذكاء الفتن بين المتناظرين سواء كان مؤيّدا لمقولة خلق القرآن أو منكرا لها.

المصادر والمراجع

المصادر

الجاحظ، أبو عثمان (تـ 215 هـ)، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، ج 3، دار الجيل، بيروت، (د. ت.).

الكناني أبو الحسن بن ميمون (تـ 240 هـ)، **الحيدة والاعتذار في الردّ على من قال بخلق القرآن**، تحقيق وتعليق، عليّ بن محمّد بن ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، (د. ت.).

ابن النديم، أبو الفرج محمّد بن إسحاق (تـ 380 هـ)، **الفهرست**، تحقيق رضا المازندراني، ط 3، دار المسيرة بيروت، 1988.

القاضي عبد الجبار، (ت415 هـ)، **شرح الأصول الخمسة**، القاهرة، 1988.

الزّركشي بدر الدّين بن محمّد (ت794 هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمّد ابن الفضل إبراهيم. / ج 1، المكتبة العصريّة، بيروت، (د. ت.).

السيوطي جلال الدّين عبد الرحمان (تـ 911 هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 1، دار المعرفة بيروت، لبنان، (د. ت.).

المراجع باللّسان العربيّ

- **أعمال ندوة «الوحي والتنزيل ومستوياتهما»**، مركز الأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، قرطاج، 1979.
- بن عبد الجليل (المنصف)، «ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوّة»، **حوليّات الجامعة التونسيّة**، جامعة منّوبة، كلّيّة الآداب، منّوبة، 2000.
- جعيّط (هشام)، **الوحي والقرآن والنبوّة**، دار الطليعة، بيروت، 1999.
- الشرفي (عبد المجيد)، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، ط. 1، دار الطّليعة، بيروت، 2001.
- مراد (سعيد)، **مدرسة البصرة الاعتزاليّة**، مكتبة الانجلو المصريّة، 1992.
- المسعودي (حمّادي)، **الوحي من التنزيل إلى التدوين**، دار سحر للنشر، ط. 1 تونس، 2005.

المراجع باللّسان الأجنبيّ

- Bottero (Jean), *Naissance de dieu, La Bible et l'historien*, Gallimard, paris, 1986.
- Depremare (Alfred-Louis), *Le Coran, question d'hier, approche d'aujourd'hui*, Ceres, 2000.
- Goody (Jack), *Entre l'oralité et l'écriture*, traduit de l'anglais par Dénise Paulme, P.U.F.,1991..
- Rahman (F.), *Prophecy in Islam*, London, 1958.

الجاحظ والجنسانيّة
في الثقافة العربيّة الإسلاميّة

العروسي لسمر
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة.

"ومن كان صاحب علم ممرّنا موقحا الف تفكير وتنقيب، ودراسة، وحلف تبيّن، وكان ذلك عادة له، لم يضرّه النظر في كلّ فنّ من الجدّ والهزل، ليخرج بذلك من شكل إلى شكل".
الجاحظ، **كتاب مفاخرة الجواري على الغلمان**.
رسائل الجاحظ، ص: 91.

"وله كتب كثيرة مشهورة جليلة في نصرة الدين وفي حكاية مذهب المخالفين والآداب والأخلاق، وفي ضروب من الجدّ والهزل...".
ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج. 5،
تحقيق إحسان عبّاس، ص: 212

I. في تحديد مصطلح الجنسانيّة

1. لغة

يعود أصل اشتقاق المصطلح إلى مادّة [ج.ن.س.] إذ يقول ابن منظور في **لسان العرب**: "الجنس: الضرب من كلّ شيء، وهو من الناس ومن الطير ومن حدود النحو [...] والجمع أجناس وجنوس، والجنس أهمّ من النوع. ومنه المجانسة والتجنيس ويقال هذا يجانس هذا أي يشاكله"[1]. فالجنس يعني النظير والمشاكل والنوع. غير أنّ المصطلح أوسع من المعنى اللغويّ، الذي ظلّ يشتغل في مدونات اللغة والفقه والأخلاق... دون أن يأخذ المعنى الذي يعنيه مفهوم الجنسانيّة. ونحن إذ نجريه على مدوّنة الجاحظ، إنّما على سبيل التجوز والعدول. لأنّ الوعي بالمصطلح جاء متأخّرا نسبيًّا عن عصر الجاحظ.

1 ابن منظور، **لسان العرب**، مجلّد I، مادّة [ج.ن.س.] طبعة دار صادر، بيروت، 1997.

2. اصطلاحا

فلئن كان استخدام كلمة (جنس) قديما مرتبطاً بميادين ومعارف ومعايير تقليدية تستند إلى مؤسّسات دينيّة وقانونيّة وتربوية... فإنّ الوعي بمصطلح الجنسانيّة لم يحصل إلاّ. في مطلع القرن التاسع عشر كما لاحظ ميشيل فوكو، بقوله: "مفردة الجنسانيّة ظهرت متأخّرة في مطلع القرن التاسع عشر [...]"[1]. وتعني الطريقة التي يتوصل بها الأفراد إلى "منح معنى أو قيمة لسلوكهم، وواجباتهم، وملذّاتهم"[2] ومن هنا يتعرف الأفراد عن أنفسهم باعتبارهم ذوات «جنسانيّة» أو ذوات راغبة فنتحدّث عن «إنسان الرغبة». فالجنسانيّة تحدّد طبيعة الظهرية وتعويق اللذّة، وحجم إستعمالها وتطرح أسئلة المحرّمات الجنسيّة في علاقتها بالمنظومة الدينيّة والأخلاقيّة، والنفسيّة... بمعنى إنشاء خطاب حول الجنس، أو مراقبة تداوله... لأجل السيطرة عليه.

II. حضور الجنسانيّة في مدوّنة الجاحظ

اهتمّ الجاحظ في كتاباته بالمسألة الجنسيّة في إطار التأسيس للثقافة العربيّة الإسلاميّة ومن أهمّ مؤلّفاته في هذا الباب، «**كتاب مفاخرة الجواري والغلمان**». إذ يشرّع للحديث في هذا المجال بقوله:

"[...] أصناف العلم لا تحصى، منها الجزل ومنها السخيف.. ومن كان صاحب علم ممرنا موقحا [...] لم يضره النظر في كلّ فنّ من الجدّ والهزل"[3].

فالتأسيس للعلم عند الجاحظ، لا يميز بين الجزل والسخيف. إنّما الغاية في المنهج وطريقة التناول. فلامجال لنفي الهامش، والمبعد والمحظور، باسم الحرص على الطهرانيّة، وتداول الخطابات المشرعنة. إذ يقول:

"أحببنا أن نذكر ما جرى بين اللاطة والزناة"[4].

وفي كتاب **القيان** يحدّد الجاحظ العلاقة بين المرأة والرجل، وتطرّق إلى دقائق الجنسانيّة، كما حددتها البيئة العربيّة الإسلاميّة، والثقافة الجنسيّة السائدة، والنزعات القائمة لتعقيد المتعة والشهوة والرغبات.

---

1 ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانيّة**، ج. II، استعمال اللذّات. ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1991، ص: 7.

2 **المرجع نفسه**، ص: 7.

3 الجاحظ، **كتاب مفاخرة الجواري والغلمان**، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مجلّد II، ط. I، دار الجيل، بيروت، 1991، ص: 91.

4 الجاحظ، **كتاب مفاخرة الجواري والغلمان**، ص: 95.

وفي كتاب **النساء** يتعرّض الجاحظ إلى دور المرأة. وقيمتها بالنسبة إلى الرجل، نجده يهتمّ بالجنس في مؤلّفات عديدة فجاء الكلام مبثوثا، وخاصّة في كتاب **الحيوان** وفي عدّة رسائل.

ولا يكتفي الجاحظ بالحديث عن الجنسانيّة العادية. بل يتعداها إلى المتعة المحظورة. والحديث حول إرتكاب المحارم. والشذوذات، وخاصّة في كتاب، «**تفضيل البطن على الظهر**»، الذي خصصه للواطة، بقوله:

"كان كتابك [...] تصف فيه فضيلة الظهور ووصفا يدلّ على شغفك بها، وحبك إيّاها، وحنينك إليها واختيارك لها"[1].

فبالرغم من كثافة حضور فكرة الجنسانيّة في مدوّنة الجاحظ فإنّ العديد من الدارسين الذين درسوا فكر الجاحظ أهملوها بعض الإهمال.

III. تأصيل الجنسانيّة

يدمج الجاحظ المسألة الجنسيّة ضمن النظام الديني بكامله. مستدلاً بالآية: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾ {(البقرة 2: 223} ثمّ يعلق الجاحظ على الآية بقوله:

"فالنساء حرث للرجال كما النبات رزق لما جعل رزقا له من الحيوان"[2].

فالشهوة في الإسلام مقترنة بنموذج يبنى على عقد النكاح. وهذا المعيار يقونن علاقة الرجل بالمرأة دون أن ينكر الشأن الجنسيّ. لأنّ "النموذج الإسلاميّ توليف متناسق وعلاقة محكمة منضبطة بين المتعة والإيمان"[3]. كما يرى عبد الوهاب بوحديبة. ومن خصائص هذا النموذج أنّ: "الإسلام لم يعمل أبداً على الحط من شأن الجنسيّ ولا حتّى على إنكار وجوده. بل إنّه على العكس يضفي عليه معنى هائلا ويمنحه وظيفة سامية. كما تكون الجنسانيّة مبرأة من الإثم"[4]. وتحيلنا الجنسانيّة على التصوّر الإسلاميّ للجسد فالخطاب القرآنيّ يستخدم لغة محملة بالبلاغة، في وسم النساء بالحرث إذ، "تتبدّى صورة المقدّس في التصوّر الإسلاميّ للجسد بدءا بالطريقة

---

1 الجاحظ، **كتاب تفضيل البطن على الظهر**، **رسائل الجاحظ**، المجلّد الرابع، ص: 155.

2 الجاحظ، **كتاب القيان**، **رسائل الجاحظ**، مجلّد الثاني، ص: 147.

3 عبد الوهاب بوحديبة، **الجنسانيّة في الإسلام**، ترجمة عليّ مقلّد، سراس للنشر، تونس، 2000، ص: 5.

4 عبد الوهاب بوحديبة، ن، ص: 6.

البلاغيّة التي يمثّل بها النصّ القرآنيّ لعمليّة النكاح والمباضعة"[1]. ويشيد الجاحظ بالجنسانيّة الخالية من الإثم على لسان صاحب الجواري بقوله:

"وريح الجارية أطيب، وثيابها أعطر، ومشيتها أحسن [...] والقلوب إليها أميل ومتى أردتها من قدّام أو من خلف من حيث يحسن ويحلّ وجدت ذلك"[2].

فالجنسانيّة، كما يراها الجاحظ تواكب نظام الطبيعة، والأشياء لتتحوّل إلى نظام يحدّد الأهواء الفرديّة والنزعات الشاذّة انطلاقاً من اخضاعها إلى المشيئة الإلهيّة فـ"ينبغي الانطلاق من مشيئة الله كما أوحى بها في القرآن الكريم"[3].

وفي هذه النظرة مراعاة للثنائيّة المعبّرة عن المشيئة الإلهيّة. وما العلاقة بين الذكر والأنثى سوى حالة خاصّة من مشيئة ربّانيّة شاملة. إذ يضيف: "إنّ رؤية للعالم قائمة على الثنائيّة والعلاقات الزوجيّة هي أمر واضح في القرآن"[4]. فالعلاقة الجنسيّة هي علاقة تكامليّة بين الذكر والأنثى. تقوم أساساً عبر مؤسّسة الزواج. فالزواج هو السبيل الشرعيّ الوحيد للجنسانيّة في الإسلام وبالعودة إلى مادّة [ز.و.ج.] في **لسان العرب** نجد: "الزوج خلاف الفرد، [...] ويقال هما زوجان للاثنين وهما زوج [...] ابن سيّده: الزوج الفرد الذي له قرين [...] ويوقعون الزوجين على الجنسيّن المختلفين"[5].

فتمّ تأصيل الجنسانيّة ضمن الزوجين المختلفين لغايات إنتاجيّة، فلا مجال لعلاقات جنسيّة، غير منتجة، فإمكانيّة الإنجاب تجعل كلّ علاقة زوجيّة مقنّنة بعقد النكاح علاقة مشرّعة. وكلّ علاقات تشذّ عن هذا الأمر تعدّ هامشيّة وشاذّة إذ يقول فوكو: "الجنسانيّة قد انسحبت بعناية فقد صادرتها الأسرة الزوجيّة وأدمجتها كلّيًا في جديّة الوظيفة الإنجابيّة"[6]. وأصبح الزواج

---

1 فريد الزاهي، **الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999، ص: 57.

2 الجاحظ، **مفاخرة الجواري والغلمان**، ص: 97.

3 عبد الوهاب بوحديبة، **المصدر نفسه**، ص: ، ص: 12.

4 **المصدر نفسه**، ص: ، ص: 15.

5 ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة [ز.و.ج.]، ج. 3، ص: 212.

6 ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانيّة**، ج. I، **إرادة العرفان**، ترجمة محمّد هشام، أفريقيا الشرق، 2004، ص: 5.

المنجب يمارس سلطته ويقدّم نفسه نموذجاً يمتلك الحقيقة أمّا بقيّة الممارسات فهي ضرب من ضروب "الجنسانيّة المتوحّشة"[1].

IV. ضرورة التمييز بين الجنسيّن

ينطلق الجاحظ من حديث لأنس إذ يقول:

"لعن رسول الله ﷺ المؤنثين من الرجال والمذكرات من النساء". ثمّ يقول:

"وقد نفى رسول الله صلى الله عليه وسلّم مخنثا من المدينة يقال له «هيت»"[2].

ويؤكّد الجاحظ على مدى تشديد الإسلام على مراقبة الجنسانيّة الشاذّة وتحريم اللّواطة إذ يورد رواية مفادها أنّ عليّ ابن أبي طالب رضي عنه أنّه أتى بلوطي فأصعد المئذنة ثمّ رمى منكّساً على رأسه وقال: هكذا يرمي به في نار جهنّم"[3].

ثمّ يضيف:

"وحدّث عن أبي بكر رضي الله عنه أنّه أتى بلوطي فعرقب عليه حائطا".

ويقول الجاحظ:

"وحديث أبي بكر أيضاً رضي الله عنه، أنّ خالد بن الوليد كتب إليه أنّ قوما لاطوا فأمر باحراقهم، وأحرقهم هشام بن عبد الملك"[4].

فالإسلام يحرص على مرعاة الحدود بين الجنسيّن وبذلك يتماسك النظام فكلما إزدادت الحدود بين الذكورة والأنوثة إلاّ وبرز النظام جليا. بل يشجع على مرعاة هذه الفوارق ولا يرى بأسا في إتيان الشهوة الحلال. إذ يقول الجاحظ في كتاب **القيان**:

"كانوا لا يرون بأسا أن تنتقل المرأة إلى عدّة أزواج لا ينقلها عن ذلك إلاّ الموت ما دام الرجال يريدونها"[5].

فوضوح الانتماء إلى الجنس المذكور أو المؤنث كان ركنا أساسيّا ترتكز عليه الجنسانيّة. ليس لدى الجاحظ فحسب، بل عند الأصوليّين والفقهاء والأخلاقيّين لأجل تسهيل عمليات التقنين والتشريع وكلّ اختراق للحواجز

1 مشيل فوكو، **المرجع نفسه**، ص:، ص: 6.
2 الجاحظ، **مفاخرة الجواري والغلمان**، ص: 101.
3 الجاحظ، **المصدر نفسه**، ص:، ص: 100.
4 **المصدر نفسه**، ص:، ص: 100.
5 الجاحظ، **كتاب القيان**، **رسائل الجاحظ**، المجلّد الثاني، ص: 158.

الجنسيّة يعدّ بمثابة الجريمة. إذ يقول فوكو: "ظل الخنثيون مثلاً يعتبرون مجرمين أو أبناء جريمة ما دام وضعهم التشريحي بل كينونتهم ذاتها، كانت تشوش على القانون الذي كان يميز بين الجنسيّن ويقعد لمعاشرتهما"[1].

وكان ينظر إلى الجنسانيّات الهامشيّة على أنّها "ضدّ الطبيعة". تسهم في القيام بأشكال مخترعة من المتع الهامشيّة واقتراف الاتّصال الجنسيّ بالمحارم وإنتهاك الطهريّة فالإسلام يرفض "الجنسانيّة المحيطية" ويعيد إدماج الغريب الجنسيّ ويحد من مركبات الإشباع الجنسيّ اللازوجي، واللامتغاير الجنسيّ فكلّ محاولة للخروج عن «الطبيعة» يتمّ إلغاءها من قبل المشرعيّن.

7. محاصرة الشذوذ والمتعة المحظورة

1. اللواط الأكبر

جاء في لسان العرب في مادّة [ل.و.ط.]. "لاط الحوض بالطين لوطا: طينه والتاطة: لاطه لنفسه خاصّة [...] واستلاطوه أي الزقوه بأنفسهم [...] ويقال استلاط القوم وألطوه إذ أذنبوا ذنوبا تكون لمن عاقبهم عذرا وكذلك أعذروا [...] ولوّطه بالطيب لطخه [...] ولاط الشيء لوطا: أخفاه والصقه [...] ولاط الرجل لواطا ولاوط أي عمل عمل قوم لوط"[2].

فالمعنى المعجمي يقترن بدلالة الإلتصاق. والاذناب والإثم. وعمل عمل قوم لوط. دون التعرّض إلى أصل التسمية بل أشار إلى أنّ لوط اسم النبيّ دون أن يطرح علاقة الفاحشة باسمه. "فلماذا سميت هذه الفاحشة باسم من حاربها؟"[3].

ويجذر الجاحظ للواطيّة ضمن الخطاب القرآنيّ في كتاب **تفضيل البطن على الظهر** بقوله:

"وما رأينا هلاك الأمم الخالية، من قوم لوط ووجوب نار السعير إلاّ بما دانوا به من اختيار الظهور. قال الله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ٥ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ {(الشعراء 26: 165-166}[4].

1 ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانيّة**، ج. I، **إدارة العرفان**، ص: 34.

2 **لسان العرب**، مادّة [ل.و.ط.].

3 وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، **تفسير ابن كثير أنموذجا**، تبر الزمان، تونس، 2001، ص: 258.

4 الجاحظ، **تفضيل الظهر على البطن**، **رسائل الجاحظ**، المجلّد الرابع، ص: 158.

فاللواط هتك لنظام الطبيعة. إذ يقول وحيد السعفي: "أمّا ما يقوّض البناء تقويضا ويهدم النظام هدما فهو شيء آخر غير الزنا، إنّه اللواط"[1].

فاللواط موضوع إدانة لأنّه: "يعني في النهاية كلّ الأشكال المعكوسة في العلاقات الجنسيّة"[2]. فالأدبيّات المتعلّقة باللواط تدين زحزحة مفهوم الذكورة التي انتقلت من عنصر إنتاج تناسلي إلى أداة متعة غير منتجة... "ولعلّ الجاحظ هو البارز في هذا المجال وهو يستحضر مقارنة بين صاحبي الغلمان والحواري، في مقارنة لا يمارس تفضيلا يقدر ما يمارس تشغيلا [...] للجنس حيث يستعرض مختلف الآراء [...] التي تتداوله في وسطه"[3].

فقد خص الله «البطن» أو الفرج بفضائل عالية فاللذة تتوزّع عبر جغرافية الجسد، وفي إطار تنظيم الجسد "الجسد منظم ومقوعد في إطار الهندسة الاجتماعيّة، فإنّ ذلك يعني ترتيبه سلوكيا وفرز وظائفه عن بعضها بعضاً"[4]. ومن ثمّ القيام بتحديد «اقتصاد الشهوة» وتنظيم حراك الجسد والحد من فوضى الحواسّ فالأخلاقيّة الطهرانيّة تنبذ الولد أو الغلام باعتباره مجالاً للمتعة. لأنّها متعة ارتكاسية تؤدي إلى حتف الجسد وتفتحه على مدارات الموت. فـ"اللواطي ينوّع اللذّة ويبحث [...] عبر الجسد الذكوريّ نفسه وداخله"[5]. ولمّا كانت لذّة اللواط تعمّق الشذوذ فهي جنسانيّة لا مشروعة. مدرجة ضمن المحارم وميز الجاحظ بين عقوبة الزاني واللائط أو الزناة واللاطة بقوله:

"ألا ترى أنّ حدّ الزاني ثمانون جلدة ما لم يكن محصنا وحد اللواطي أن يحرق. وكلاهما فجور ورجاسة وإثم ونجاسة"[6].

فخطاب الجاحظ يهدف إلى ضبط الذكورة وترتيب طرق استعمال اللذّات. فنراه يحط من الخصي بقوله:

"والخصيّ –رحمك الله– في الجملة ممثّل به ليس برجل ولا إمرأة. وأخلاقه مقسمة بين أخلاق النساء وأخلاق الصبيان"[7].

---

1 وحيد السعفي، **المرجع السابق**، ص: 253.
2 عبد الوهاب بوحديبة، **الجنسانيّة في الإسلام**، ص: 44.
3 إبراهيم محمود، **المتعة المحظورة، الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب**، رياض الريس للنشر، ط. 1، 2000، ص: 34.
4 إبراهيم محمود، **المتعة المحظورة**، ص: 276.
5 **المرجع نفسه**، ص: 209.
6 الجاحظ، **تفضيل البطن على الظهر**، ص: 164.
7 الجاحظ، **مفاخرة الجواري على الغلمان**، ص: 123.

فالبنية الجسدية تنعكس على المعطى الأخلاقيّ. وقد يحصل العكس فتنعكس الخنوثة على الجسد. بقوله:

"ويعتريه إذا طعن في السنّ اعوجاج في أصابع اليد. والتواء في أصابع الرجل"[1].

فأخلاقيّة الجسد حريصة على الحياة. لأنّ: "الإتيان من الدبر بمثابة إعلان للموت على الجسد وتدميراً لآلية العمل به"[2] فنحن مع الجاحظ بصدد جسد ثقافيّ يحدّد سلوك المسلم. ليكون معبرا تمرّ عبر الطهريّة، والطقوس وهو مدار الممارسة الإيمانيّة للمسلم، يجذره ضمن مقولات الأمّة، بسعيه إلى تحقيق نموذج لا يوجد فعليا بقدر ما يسعى إلى التسامي به عبر ممكنات التعالي بالخطاب حول الجسد ليكون جسدا متخيلا وواقعيّا في آن.

فيتمّ تمثّل الجسد عبر السلوك اليومي الإيمانيّ للمسلم. في بعده الدينيّ وفي إطار منظومة من الأدبيّات تمسّ المسلم. فالثقافة الدينيّة تحدّد الأنشطة اليومية والهامشيّة للجسد. فالمعطى الجنسيّ لا تتم معالجته انطلاقاً من جنسانيّة في ذاتها ولذاتها بقدر ما يطرح انطلاقاً من السؤال الأخلاقيّ ومن هنا نتساءل مع فوكو: "كيف ولماذا وتحت أيّ شكل قد تمّ تشكيل الفعاليّة الجنسانيّة لحيّز أخلاقيّ؟ لماذا هذا الإنهمام الايتيكي الملح جدًّا؟"[3].

2. اللواط الأصغر

إذا كان اللواط الأكبر يمس علاقة الذكورة فإنّ اللواط الأصغر يهمّ الحدود المسموح بها في إتيان المرأة. فإتيان المرأة من الدبر يعدّ فاحشة تزكي الشذوذ. وتجعل الجنسانيّة منحرفة وغير منتجة. ويطرح الجاحظ هذه المسألة في **رسالة تفضيل البطن على الظهر** بقوله:

"وفضّل الله تعالى البطون بأن جعل إتيان النساء وطلب الولد، والتماس الكثرة مباحا من تلقائها محرما من المحاش، من ورائها. لأنّها حرام على الأمّة إتيان النساء من أدبارهنّ"[4].

وشكّلت المسألة موضوع خلاف إذ:

---

1 الجاحظ، **مفاخرة الجواري على الغلمان**، ص: 124.

2 إبراهيم محمود، **المتعة المحظورة**، ص: 57.

3 ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانيّة**، ج. II، **استعمال اللذّات**، ص: 12.

4 الجاحظ، **تفضيل البطن على الظهر**، ص: 196.

"سئل بعض الفقهاء عن إتيان المرأة من دبرها. فقال إنّ الله تعالى يقول: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ والأست مزرعة الفرج فمن حلّت له القرية حلّت له المزرعة"[1].

فالفرج حضور طبيعيّ في الجسد إذ ينفتح على الأمام ويعد بالإنجاب أمّا الدبر فهو معبر لما يجب التخلص منه وما يجب طرحه. فلا مجال لأنّ يوظّف الرجل طاقته الذكورية فيما لا فائدة منه، وفي ذلك هدر للطاقة على اعتبار أنّ «الجنسانيّة الكلاسيكيّة» مشدودة إلى الإنتاج فهي تميّز بين حقوق الفرج وغواية الدبر.

فإذا كان الإتيان من الدبر يفتح الجسد بكامله على احتمالات المتعة والشهوة المتوحّشة أو المهمشة فإنّ اقتصاد المتعة لا يسمح بإهدار الطاقة الذكورية فالقول بالمتعة المعممة حيث يكون الجسد منتج شهوة. يقصي الجماعيّ لصالح الفرديّ. ويبث متعة مضادة ومحظورة.

ففي "خروج الذكورة على حدودها المرسومة لها، عود إلى الطبيعة في حالتها العمائية [...] هناك نشدان لحياة مغايرة احتجاجية عاصية عصيانية متمردة على الحياة المألوفة"[2].

ونشير إلى أنّ المالكيّة التي راجت في الأندلس شكّلت استثناء في إباحة إتيان المرأة من الدبر[3]. فجغرافية اللذّات تنوس بين الطاعة والعصيان.. وبين التأصيل والشذوذ عبر أنظمة اللواط والسحاق. لتكون الإيروسيّة طابعة للحضارة ونودّ الإشارة إلى أنّ الدراسات همّشت موضوع السحاق، المعبّر عن القهر المولّد المتعة. فهذه الآراء حول الجنسانيّة تمكن الجاحظ من ضبط حدود الغريزة وأطرها داخل النسيج الثقافيّ وضبط الهامش والأنظمة المحيطة.

VI. الجنسانيّة وعصر الجاحظ

إنّ الاهتمام بالجنسانيّة لدى الجاحظ يعكس إنشغال المثقّف بواقعه. فما الكتابة في هذا الباب إلاّ دليل على «نضج» الظاهرة وتفشّيها ممّا يجعل منها خطاباً جديراً بالطرح، فقد كانت قصور الخلفاء تعجّ بالجواري والقيان والغلمان والمخصيّين، وكانت المدينة الإسلاميّة قد عرفت شعراء اهتمّوا بالغزل المذكر وألّفوا «نصوصاً متوحّشة» لم يستطع النقد إلجامها وتدجينها. وظهرت

1 إبراهيم محمود، المتعة المحظورة، (عن كتاب نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب. ص: 224، ص: 69.

2 المرجع نفسه، ص: 104.

3 المرجع نفسه، ص: 65.

أسماء اشتهرت باللواط مثل "والبة ابن الحباب [...] ويحي بن الأكثم، ومدرك الشاعر، وأبي نواس [...]"[1].

وكانت ظاهرة الغلمان متفشّية ولعلّ كتاب **مفاخرة الجواري والغلمان** يعدّ صورة لذلك الواقع. إذ نجد خطاباً يمدح الغلمان، بقوله على لسان صاحب الغلمان، وهو اسم يحيل على كلّ من كان كلفاً بهؤلاء:

"إنّ من فضّل الغلام على الجارية أنّ الجارية إذ وصفت بكمال الحسن قيل كأنّها غلام ووصيفة غلاميّة"[2].

فهذا الجدل بين صاحب الجارية وصاحب الغلمان يعبّر عن توزّع الجنسانيّة في القديم، بين جنسانيّة سويّة وأخرى شاذّة. وقد اشتهر في مجتمع الجاحظ عدّة شخصيّات كانت معروفة، وكانت ذات مناصب عالية، كالقضاة والكتّاب والخلفاء والساسة والأدباء، وحتّى الفقهاء من لهم ميل إلى الغلمان:

"فأمّا الأدباء والظرفاء فقد قالوا في الغلمان فأحسنوا ووصفوهم فأجادوا وقدّموهم على الجواري [...] فمن أسوأ حالاً ممّن مدح ما ذمّه الله وحسّن ما قبّح"[3].

ومن علامات تفشّي ظاهرة الجواري والقيان أن خصّص الجاحظ كتاباً للقيان والنساء. وتعرّض إلى نشاط النساء وأدوارهنّ في القصور، إذ يقول:

"على أنّ الغناء الحسن من الوجه الحسن أحسن، والغناء الشهيّ من الوجه الشهيّ والبدن الشهيّ أشهى"[4].

وفي الحقيقة قد شهدت المجتمعات القديمة عموماً هذه الظاهرة: الجواري والقيان والخنوثة والغلمان "وكان اللواط متداولاً بين الرومان"[5] واليونان والهند فالمتعة مع المثيل الذكوريّ تستهدف تأطيراً لعلاقات اجتماعيّة وتراتبيّة داخل الجنس نفسه مما يساهم في انتشار الجنسانيّة المثليّة. فطلب المتعة مع المثيل الجنسيّ، وتفاقم ظاهرة الجواري والقيان يستدعي إيجاد ترسيمة لخطاب الجنس ووضعه في أطر بديلة وقواعد خلاقة تجعل الحياة ممكنة عن طريق التكاثر والتوالد.

---

1 أحمد محمود، **المتعة المحظورة**، ص: 50.
2 الجاحظ، **مفاخرة الجواري والغلمان**، ص: 95.
3 **المصدر نفسه**، ص: 105.
4 الجاحظ، **كتاب النساء**، ص ص: 143–144.
5 أحمد محمود، **المتعة المحظورة**، ص: 31.

VII. من الجنسانيّة إلى الميتا-جنسانيّة

إنّ الخلاص في الحياة الأخرويّة يخوّل للمسلم أن يشبع رغباته التي حرم منها في الدار العاجلة باسم المحرّمات أو المحارم أو الطهرانيّة وخاصّة النزوات الشاذّة. فذكر الغلمان في الآخرة، وهم يطوفون بأهل الجنّة يغذّي المخيّلة الجمعيّة بصور جنسيّة، إذ يقول صاحب الغلمان مستدلاً على فضل الغلمان مستشهداً بالآية القرآنيّة ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ﴾ {الطّور 52: 24} وقال تبارك وتعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ o بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾ {الواقعة 56: 17–18} فوصفهم في غير موضع من كتابه وشوق إليهم أولياءه[1].

فالجنس في الجنّة يقوم على التحرّر الكامل من الدنس لأنّه: "جنس منضبط مهذب إذ لا إنزال لمني ولا قذف ثمّة تحوير في مفهوم اللذّة تغيير في طريقة التصوّر"[2]. لأنّ المناخ المقدّس يؤكّد ديمومة اللذّة. وهي تمتلك الكيان الجسديّ المروحن. معبّرة عن طاقة جنسيّة لا تنفد حيث الزواج بحور العين. ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ {الرحمان 55: 72} وقوله ﴿وَحُورٌ عِينٌ o كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ {الواقعة 56: 22–23} وقوله تعالى ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلاَ جَانٌّ﴾ {الرحمان 55: 56}.

فالملذّات الجنسيّة محوريّة في حياة أهل الجنّة مع ضمان إشباع اللذّات المحظورة في الدنيا في عالم متّسم بالخلود والاتّحاد بالخالق إرضاء لتوق "الإنسان إلى الاتّحاد مع المحبوب ومعه وتجاوز المادّيّ في رحاب الخالق حيث اللذّة لا تعود حالة انفصال عن المعبود"[3].

فالميتا-جنسانيّة قائمة على الطهريّة في إطار إزالة للنجاسة المنبعثة من الإفرازات. وهذا ينسجم مع رأي الأستاذ بوحديبة بقوله "إنّ العلاقة الجنسيّة هي التي تولّد نجاسة الرجل كما تولّد نجاسة المرأة. وليس ذلك عائداً للعمليّة بالذات بل لما تولّد من إفرازات. والوسخ فيها مرتبط بالحدث أي بكلّ إفراز للنفايات العضويّة المني دم الطمث أو دم الولادة"[4]. فالميتا-جنسانيّة هي نوع من الجنسانيّة المروحنة والمخترقة للمحارم والرجس الناتج عن ممارسات

1 الجاحظ، **مفاخرة الجواري والغلمان**، ص: 96.

2 إبراهيم محمود، **جغرافية الملذات، الجنس في الجنّة**، رياض الريس للكتب والنشر، ط. 1، 1998، ص: 357.

3 **المرجع نفسه**، ص: ص. 358

4 عبد الوهاب بوحديبة، **الجنسانيّة في الإسلام**، ص: 25.

جنسانيّة مادّيّة. والجاحظ كغيره من أصل عصر ينخرط في هذه التصوّرات التي تفتح الجسد في التصوّر الإسلاميّ على عوالم غيبيّة تعوّض ما فقده في العالم المادّيّ الدنيويّ.

VIII. الجنسانيّة المقموعة: خطاب الجنس أم خطاب السلطة؟

الحديث في الجنسانيّة حديث في الجسد باعتباره أداة للإدارك "فجسدي هو هذه الأداة الدالّة التي تتصرّف بوصفها وظيفة عامّة"[1]. فالجسد المعطى شهوانيّ وخطير إنّه جسد مدمج في الفكر الاعتقاديّ ويندرج ضمن ثقافة تدين المحارم فالتحريم "من هذا المنظور فعل ثقافيّ يضفي على الجسد طابعاً قدسيًّا هكذا فإنّ الزواج يشكّل موطن تحويل الشهوة إلى فعل اجتماعيّ وقدسيّ"[2].

فالثقافيّ يرسم صورة الجسد وهندسته وجغرافيّته كي لا تدخل العلاقة الجنسيّة مجال المحرّم فيتمّ رسم حدود المؤسّسة الجنسيّة انطلاقاً من صورة نموذجيّة للمعاشرة الزوجيّة والنكاح. وبالرغم من الطابع الروحانيّ فإنّه "قد ترك فجوات كبرى وفسحات مهمّة للجسديّ والدنيويّ والشهوانيّ"[3].

إلاّ أنّ الجسد ظلّ خادماً للمقدّس "ومجرّد معبر للوظائف الدينيّة والدنيويّة"[4] فالثقافة الكلاسيكيّة حاولت قدر الإمكان تجذير الكائن في الفضاء الإيمانيّ باعتباره صورة تعبّر عن المشيئة الإلهيّة في غياب تصوّر فعليّ للكائن الإنسانيّ كوجود لذاته. وهذا يتناقض مع الرؤية الحداثيّة للجسد لأنّ "الجسد ليس أنا سطحيًّا للجهاز النفسيّ وإنّما أنا جسديّ موضوع للغرائز" كما يقول أنزييه[5].

فالجنسانيّة وعي بالأنا الراغبة، غير أنّ تدخّل المنزع الأخلاقيّ جعلها محاصرة وتابعة لتحديد «استعمال اللذّات» انطلاقاً من الوقت المناسب والعمر المناسب والحمية المناسبة[6].

---

1 موريس ميرلوبنتي، **فينومينولوجيا الإدارك**، ص: 172.

2 فريد الزاهي، **مرجع سابق**، ص: 60.

3 **المرجع نفسه**، ص: ، ص: 25.

4 **المرجع نفسه**، ص: 24.

5 ANZIEU. D., *Le corps et l'œuvre*, Gallimard, Paris, 1981, p. 113.

6 ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانيّة**، ج. II، ص: 43.

ولئن تميّزت بعض الفترات بالتساهل مع المحظور واللاّمشروع فإنّ فترات أخرى كانت أكثر صرامة فنبذت الجنسانيّة الهامشيّة بقمعها باعتبار أنّ القمع هو "الأسلوب الأساسيّ للربط بين السلطة والمعرفة والجنسانيّة"[1].

ومن هنا رفض تداوله عبر اللغة والخطاب لأنّ "الحديث عن الجنس [في الخطاب] أكثر صعوبة وأكثر كلفة من أجل السيطرة عليه في الواقع يجب إخضاعه في مستوى اللغة ومراقبة تداوله الحرّ الخطاب"[2].

وبذلك يتمّ إنشاء خطاب حول الجنس يدّعي امتلاك الحقيقة ويأخذ على عاتقه مهمّة إلغاء تلك الأشكال من الجنسانيّة التي لا تراعي المستلزمات الدقيقة لاقتصاد التناسل برفض الأنشطة غير المنتجة ونفي المتع الهامشيّة"[3].

وهكذا يتمّ إنشاء علم حول الجنس بإقامة جهاز ضخم لإنتاج الحقيقة فيكفّ الجنس عن كونه خطاب إحساس ولذّة أو مسألة قانون وحظر ليكون مسألة صواب وخطأ فيتمّ تشكيله كرهان للحقيقة، وهذا ما نلمسه في كلام الجاحظ في تصدير **كتاب تفضيل البطن على الظهر** بقوله:

"عصمنا الله وإيّاك من الشبهة وأعادنا وإيّاك من زيغ الهوى"[4].

فالمتعة والسلطة يتبادلان المواقع لأجل صياغة خطاب حول الجنس وإنتاج تحوّلات تمسّ "لعبة الحقيقة" والجنس.

خاتمة

إنّ الكلام حول الجنسانيّة لدى الجاحظ ينطلق من لحظة التأسيس للثقافة العربيّة الإسلاميّة لينتهي إلى رسم الملامح العامّة للجنسانيّة فينتج خطاباً حول الجنس يتمحور حول قوعدته وتقييمه وإدراجه بقطبيه السويّ والشاذّ ضمن دائرة القواعد العامّة للسلوك الإيمانيّ والتعالي به للتعبير عن المشيئة الإلهيّة وتقنين الرغبات الفرديّة وإدماجها ضمن المشروع الجماعيّ للأمّة.

فالهامشيّة الجنسيّة محيطة برؤية متماسكة تعيد الفرديّ إلى الجماعيّ وتدجّن النزعات الرامية إلى خرق السنن الثقافيّ والمعطيات الإيمانيّة.

---

1 ميشيل فوكو، **المرجع نفسه**، ج. I، ص: 7.

2 FOUCAULT M., The incitement to dicourse, in : *Discourse reader*, Routledge, p. 514.

3 ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانيّة**، ج. I، ص: 32.

4 الجاحظ، **تفضيل البطن على الظهر**، ص: 155.

المصادر والمراجع

المصادر

ابن منظور (تـ 711 هـ)، **لسان العرب**، طبعة دار صادر، بيروت، 1997.

الجاحظ (عمرو بن بحر) (تـ 255 هـ)، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، ط. 1، دار الجيل، بيروت، 1991.

الحموي (ياقوت) (تـ 626 هـ)، **معجم الأدباء، إرشاد الأريب على معرفة الأديب**، ج. 5، تحقيق إحسان عبّاس، ط. 1، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1993.

المراجع العربيّة

بوحديبة (عبد الوهاب)، **الجنسانيّة في الإسلام**، ترجمة عليّ مقلّد، سراس للنشر، تونس 2000.

الزاهي (فريد)، **الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999.

السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، تفسير ابن كثير أنموذجا، تبر الزمان، تونس 2001.

فوكو (ميشيل)، **تاريخ الجنسانيّة**، ج. I، **إرادة العرفان**. ترجمة محمّد هشام، أفريقيا الشرق، 2004.

فوكو (ميشيل)، **تاريخ الجنسانيّة**، ج. II، **استعمال اللذّات**. ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1991.

محمود (إبراهيم)، **جغرافية الملذّات، الجنس في الجنّة**، رياض الريس للكتب والنشر، ط. 1، 1998.

محمود (إبراهيم)، **المتعة المحظورة، الشذوذ الجنسيّ في تاريخ العرب**، رياض الريس للكتب والنشر، ط. 1، 2000.

المراجع الأعجميّة

ANZIEU (D), *Le corps et l'œuvre*, Gallimard, Paris, 1981.

FOUCAULT (M.), The incitement to Discouse, in: *Discourse Reader*, London and New York; ROUTLEDGE 2000.

MERLEAU-PONTY (M.), *La phénéménologie de la perception*.

نزعة الأنسنة
عند الجاحظ من خلال «الرسائل»

زهرة العرفاوي

تعدّدت الدراسات حول الجاحظ وعصره ومؤلّفاته واتّخذت اتّجاهات مختلفة شكلاً ومضموناً، بين بحوث معمّقة في كتب مفردة ومقالات وفصول احتوتها الدوريّات أو كتب الأدب أو العلوم أو اللغة...

ولئن لعبت هذه الدراسات والبحوث دوراً هامًّا في الكشف عن جوانب من شخصيّة الجاحظ وعصره، وجوانب من تفكيره، ومن المؤثّرات التي ساهمت في بلورته، فإنّ أغلب هذه الدراسات إن لم نقل جلّها لم تعر اهتماما للجانب الإنسانويّ في تفكير الجاحظ باستثناء بعض التلميحات الضمنيّة أو الإشارات السريعة التي تضمّنتها بعض الأعمال[1]. وبهذا لم تنل الجوانب الإنسانيّة في تفكير الجاحظ حظّها من الدراسة والبحث.

واستئناف القول في الجاحظ يتنزّل أوّلاً في إطار سعينا إلى الكشف عن جوانب من فكر الرجل لم تكشف بعد، وهي الجوانب الإنسانيّة، وثانياً في إطار المساهمة في استعادة التراث العربيّ بمحاولة تجليّة بعض الجوانب فيه لم يطلها البحث.

I. «الأنسنة» بين التحديد والتأريخ

1. ما الأنسنة ؟

لا بدّ في البداية من تحديد مصطلح «الأنسنة» وتقديم تعريف واضح له حتّى يتمكّن القارئ من مواكبة ما نحن بصدد الخوض فيه.

---

1 انظر: – محمّد أركون، «**نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ**»، ترجمة هاشم صالح.
– محمّد فريد غازي، «**النزعة الإنسانيّة في مؤلّفات ابن المقفّع**».
– شاربلا، «**الجاحظ في البصرة وبغداد وسمراء**»، نزهة إبراهيم الكيلاني.

فالأنسنة أو نزعة الأنسنة أو النزعة الإنسانيّة أو النزعة الإنسانويّة أو التيّار الإنسانيّ أو الإنسانويّ كلّها مرادفات عربيّة للفظة الفرنسيّة (Humanisme). وهي تعرّف بكونها تيّاراً فكريًّا من خاصّيّاته ردّ التقويم إلى الإنسان على اعتبار أنّه مركز الكون ومحور القيم مع الإشادة بالعقل وبإمكانيّاته[1].

2. ظهورها

أ. في أوروبّا

وتعود بدايات ظهور هذا التيّار الفكريّ إلى بدايات ظهور النهضة الأوروبّيّة، تحديداً إلى أواخر القرن الرابع عشر، حينما أطلقت الطبقة البرجوازيّة وهي الطبقة التي اضطلعت بحمل لواء النهضة اسم الإنسانويّة على ثورتها الثقافيّة وجعلتها عماد إيديولجيّتها[2] وقد بدأت النزعة الإنسانيّة في أوروبّا بالقطيعة التي حصلت بعد الإصلاح الدينيّ وعصر النهضة، لتتوسّع بعد ذلك وتزداد بعد عصر التنوير لتصل إلى مرحلة الفصل بين الكنيسة والدولة في بدايات القرن العشرين. ويرجع السبب إلى التنافس القائم بين الطرفين من أجل امتلاك السلطة السياسيّة، إذ سعت الدولة إلى انتزاع هذه السلطة من يد الكنيسة التي سيطرت عليها طيلة قرون.

ب. في العالم العربيّ

أمّا في العالم العربيّ فيذهب أغلب الباحثين إلى تأكيد فكرة وجود هذا التيّار أثناء الفترة الكلاسيكيّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة. وهي فترة اتّسمت بوجود «جوّ هائل» من التسامح تجلّى كأروع ما يكون في المناظرات الحرّة التي كانت تدور بين مفكّرين مسلمين وآخرين مخالفين لهم في الملّة من يهود ونصارى، وحتّى بين الفرق الإسلاميّة ذاتها من شيعة وسنّة ومعتزلة. بالإضافة إلى انتشار مختلف أنواع المعارف والثقافات وتفاعلها فيما بينها.

وتعدّ هذه البيئة الحجّة الأكثر إقناعاً على وجود التيّار الإنسانويّ في الفكر العربيّ، على اعتبار أنّ الموقف الإنسانيّ لا يشيع ولا يزدهر إلا إذا توافرت شروط أوّليّة منها: الاستقرار السياسيّ والتنوير الفكريّ...

---

1 **دائرة المعارف الكونيّة**: *Encyclopædia Universalis*، ص: 727–728.

2 الهادي التيمومي، **مفهوم التاريخ أو تاريخ المفهوم**، ص: 20.

وقد تولّد هذا التيّار الإنسانيّ العقلانيّ نتيجة تزاوج الفلسفة الإغريقيّة مع التراث العربيّ الإسلاميّ. واعتبر الجاحظ بالإضافة إلى التوحيدي ومسكويه وابن سينا وابن رشد والرازي وابن عقيل... من الكتّاب العرب الإنسيّين (Humanistes).

غير أنّ المستشرق شار بلا تبنّى موقفاً طريفاً كاد فيه أن يقصر هذا التيّار الأنسنيّ على الجاحظ من الكتّاب العرب، حين يقول: "وإذا كان لا بدّ من إظهار مثيل أو قرين للجاحظ بين كتّاب الغرب فيجب التنقيب عنه بين الكتّاب الإنسيّين (Humanistes) وإذا قبلنا تجوّزاً بإطلاق ماهية الإنسيّة على كاتب عربيّ فإنّ الجاحظ أكثرهم استحقاقا لها [...]"[1].

فأين تكمن الجوانب الإنسانيّة عند الجاحظ ؟

II. تجلّيات نزعة الأنسنة عند الجاحظ

يعدّ الجاحظ أحد أهمّ المفكّرين العرب الذين شغلوا بتأسيس المشروع الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ، وإرساء قواعده منذ بداية عصر التدوين. وجاءت مساهمته في شكل مجموعة من الآراء في السياسة والاجتماع، صدرت عنه ووردت في مؤلّفاته. هي نتاج ملاحظة عينيّة لواقع مجتمعه وتصوّر ذاتيّ لمجتمع يرنو إلى تأصيله في مرحلة تاريخيّة اتّسمت بالحرج.

وسيقع الارتكاز على هذه الآراء السياسيّة والاجتماعيّة واتّخاذها أرضيّة للانطلاق في تحديد أهمّ الجوانب الإنسانيّة في فكر الجاحظ. والتي يمكن اختزالها في مظهرين كبيرين، سنتعرّض لهما الواحد تلو الآخر.

1. المظهر الأوّل: عقلانيّة الجاحظ

يلحظ المتأمّل في الآراء السياسيّة والاجتماعيّة للجاحظ، أنّه يصدر فيها عن الإنسان في كلّ أبعاده الخاصّة والعامّة، أي في "معاده ومعاشه". فهو نقطة الانطلاق ونقطة الوصول وهو الموضوع وهو الهدف. ويأتي اهتمام الجاحظ بالإنسان في إطار تصوّر شامل للكون، يكون فيه الإنسان سيّدا على غيره من الكائنات الأخرى التي تشاركه البقاء والاستمرار. وسيادته أو سلطته تجد مبرّرا لها في تميّزه عنها. وتميّزه كامن في استئثاره بالعقل دونها. ومن هذه النقطة بالذات كان اهتمام الجاحظ بالعقل، ومنها أيضاً نبعت عقلانيّته والعقلانيّة هي إحدى ركائز النزعة الإنسانيّة. وقد تجلّت عقلانيّة الجاحظ في :

1 شارك بلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ص ص: 10–11

أ. الإشادة بالعقل وردّ المعرفة إليه

فالعقل وإن كان أعدل الأشياء قسمة بين الناس على حدّ عبارة ديكارت فإنّه لا يكتسب أهمّيته عند الجاحظ من وجوده بقدر ما يكتسبها من اشتغاله. ويقصد الجاحظ النظر العقليّ الذي هو حسب رأيه حاجة طبيعيّة تفرضها طبيعة الإنسان التي تجعله في حاجة ماسّة إلى الاجتماع[1]. وعليه قسم الجاحظ العقل إلى عقل غريزيّ وهو الذي منحه الله للإنسان وعقل مكتسب وهو العقل الذي نتعهّده بالعناية والدربة والإجهاد الذي يكون بخوض التجارب، حتّى يمكّننا من الوصول إلى المعرفة، بالاعتماد طبعاً على منهج علميّ بحث يسعى إلى ربط السبب بالنتيجة عند تفسير مختلف الظواهر. فالعقل البشريّ تبعاً لذلك بنية حتميّة منطقيّة.

ب. إخضاع النصّ الدينيّ لآليّات العقل البشريّ

إنّ الجاحظ الذي يصدر عن مذهب في الاعتزال أساسه أنّ الاعتزال هو اعتزال التقليد والتطرّف والاعتماد على العقل لم يتوان عن رفض الكثير من الأحاديث النبويّة التي تتعارض مع منطق العقل، كما لم يتوان عن رفض الاحتجاج بالنصّ الدينيّ ما لم يتوافق مع العقل وتأويله حتّى يتلاءم معه. ولذلك فهو لم يلجأ إلى الاستعانة بالمعطيات الدينيّة إلاّ من أجل إخضاعها لآليّات العقل البشريّ ولمناهج البحث العلميّ واستخدامه المحاجّات العقلانيّة لتحديد معاني التنزيل في مناظراته مع اليهود والنصارى[2]. وللردّ على الفرق المسلمة من غير أهل الاعتزال. وقد قوبل هذا المنهج بالرفض القاطع من طرف الحنابلة، الذين رأوا فيه خطراً يهدّد العقيدة. فهذه المعاني لا يمكن أن تحدّد حسب رأيهم إلاّ من قبل النصّ الإلهيّ. وفي هذه النقطة بالذات تحصل القطيعة بين الموقف الإيمانيّ الفقهيّ والموقف العقلانيّ المحض.

2. المظهر الثاني: جرأته الفكريّة

إذا كانت العقلانيّة هي المظهر الأوّل من مظاهر حضور الإنسانيّة في تفكير الجاحظ فإنّ الجرأة الفكريّة هي المظهر الثاني. وتكمن الجرأة الفكريّة للجاحظ في قدرته على التطرّق لبعض المواضيع والخوض فيها من ذلك:

---

1 الجاحظ، **حجج النبوّة**، **الرسائل**، ج. 2/ 237–238

2 انظر الرسالة: **الردّ على النصارى واليهود**، **الرسائل**، ج. 3.

أ. محاولته التوفيق بين العقل والإيمان أو الفلسفة والشريعة

و قد جاءت هذه المحاولة في إطار إيمان الجاحظ بوجود طبائع في الإنسان تدفعه إمّا إلى العمل الخير أو العمل الخبيث. وتحقيقاً لنجاته على الإنسان السعي إلى توجيه هذه الطبائع نحو الخير ونحو ما ينفع الناس وهو قادر على ذلك بما أوتي من العقل، وما جاء من الوحي ووجهه من الأمر والنهي[1]. وبيّن أنّ الإنسان لئن كان قادراً على فهم نظام الكون وفكّ رموزه بما وهب من العقل، فإنّه يبقى محتاجاً إلى الوحي لأدراك الغاية من كلّ ذلك، وإذا أدرك الغاية منه أحسن التصرّف فيه، وعلى هذا الأساس، أساس التكامل بين العقل والوحي وعدم تناقضهما، دعا الجاحظ إلى الجمع بين الفلسفة والتوحيد. وهو موقف آخر من المواقف الإنسانيّة في تفكير الجاحظ.

ب. موقفه من حرّية الإنسان أو من قضيّة الجبر والاختيار

من المواقف الأخرى التي تجلي نزعة الإنسانيّة عند الجاحظ موقفه من قضيّة الجبر والاختيار فعلى خلاف بقيّة الفرق الإسلاميّة التي تذهب إلى نفي كلّ قدرة الإنسان على الفعل وبالتالي إعفائه من أيّة مسؤوليّة عن أفعاله[2] وما ينجرّ عن هذا الموقف من انعدام القول بمحاسبة المخطئ يرى الجاحظ أنّ الإنسان حينما منح العقل منح معه الاستطاعة والقدرة على الاختيار، والقدرة على التصرّف في بقيّة الكائنات المسخّرة له ويصدرالجاحظ في القول باستطاعة الإنسان وحرّيته في أفعاله عن أصل الأصول الخمسة لمذهب الاعتزال وهو العدل الإلهيّ. فليس من العدل محاسبة الله للناس على أفعال هم غير مختارين لها وغير مسؤولين عنها. فالله

"جلّ ذكره لا يكلّف أحداً فعل شيء ولا تركه إلاّ وهو مقطوع العذر زائل الحجّة. ولن يكون العبد كذلك إلاّ وهو صحيح البنية معتدل المزاج، وافر الأسباب مخلى السرب، عالم بكيفيّة العقل، حاضر النوازع، معدّل الخواطر عارف بما عليه وله. ولن يكون العبد مستطيعاً في الحقيقة دون هذه الخصال المعدودة والحالات المعروفة التي عليها مجاري الأفعال. ومن أجلها يكون الاختيار وله يحسن التكليف ويجب الفرض، ويجوز العقاب ويحسن الثواب"[3].

كما اعتبر أنّ الأمر والنهي لا يستقيمان مع الجبر والتسخير كما لا يستقيمان مع العجز وعدم الاستطاعة.

1 محمّد شقرون، **آراء الجاحظ السياسيّة والاجتماعيّة من حيث المفاهيم والعبارات**، ص: 573.

2 الفرق الإسلاميّة هي: المجبرة والمرجئة.

3 الجاحظ، **المسائل والجوابات في المعرفة، الرسائل**، ج. 3، ص: 573.

لكنّ الجاحظ لم ينظر إلى الإنسان على اعتباره مطلقاً تدور حوله كلّ الأشياء النسبيّة، وحرًّا لا رادًا لمشيئته. بل نظر إليه باعتباره عنصراً من عناصر النظام الكونيّ نسبيًّا محدّدًا، مقيّد الحرّية يشترك مع بقيّة الكائنات في النسبيّة وفي الاتّصال بمطلق يعلو عايه. ولكنّه يتميّز عن بقيّة العناصر بما وهب من العقل وما منح من الاستطاعة والقدرة المتناهية في مقابل قدرة الله اللامتناهية. وقد علق محمّد شقرون على هذا الموقف بقوله: "إنّها الإنسيّة (Humanisme) «المؤمنة بقدرات الإنسان لكن دون الوصول إلى جعله مركزاً للكون. والحقيقة المركزيّة التي ترجع إليها كلّ الحقائق، ودون الوقوع في المركزيّة الإنسانيّة (Anthropocentrisme) التي وصل إليها مفهوم الإنسيّة عند بعض المفكّرين في أوروبّا في العصر الحديث"[1].

ج. في موقفه من الاختلاف

عالج الجاحظ قضايا الاختلاف بشتّى أنواعه العرقيّ والمذهبيّ والدينيّ والخلقيّ من منظور عقليّ ودينيّ[2]. ونظر إليه على أساس أنّه ظاهرة طبيعيّة لا يخلو منها مجتمع. واعتبره ضروريًّا في المجتمعات، لأنّه سبب للائتلاف، يقول الجاحظ:

"فسبحان من جعل بعض الاختلاف سبباً للائتلاف"[3]

لكنّ الائتلاف لن يحدث إلاّ بعد الاقتناع بضرورة الاختلاف وانتفاء الميز والإقصاء وما يتبعهما من التعصّب والعنف.

وعلى هذا الأساس انتصر الجاحظ للسودان واستعرض فضائلهم وبيّن أنّه لا علاقة بين اللون والطبيعة الخلقيّة للبشر. وفسّر الأمر تفسيراً علميًّا بأن أرجع ذلك إلى عوامل طبيعيّة لا يتعدّى فعلها المظهر الخارجيّ[4].

و على الأساس ذاته عالج قضيّة الأقلّيات الدينيّة في نطاق الحملة المنظّمة ضدّهم وكتب رسالة في «**الردّ على النصارى**». ويتنزّل قول الجاحظ بضرورة تجاوز الاختلاف بشتّى أنواعه وبجعله سبباً للائتلاف في صميم

---

1 محمّد شقرون، **المرجع نفسه**، ص: 274.

2 انظر الجاحظ، **فخر السودان على البيضان**، **الرسائل**، ج. 1، وفي **الردّ على النصارى واليهود**، **الرسائل**، ج. 3.

3 الجاحظ، **الأوطان والبلدان**، **الرسائل**، ج. 4، ص: 109.

4 انظر الجاحظ، **فخر السودان على البيضان**، **الرسائل**، ج. 1، ص: 21.

النزعة الإنسانيّة الحقيقيّة التي تسعى إلى تجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميّات والأعراق لتصل إلى الإنسان في كلّ مكان[1].

فالإنسان بالنسبة للموقف الإنسانيّ هو قيمة عليا لا يجوز بأيّ حال من الأحوال الاعتداء عليها بدعوى الاختلاف العرقيّ أو المذهبيّ أو الدينيّ.

د. في دعوته الصريحة إلى التحرّي في الأفكار الشائعة والمبثوثة في المجتمع

من ذلك فكرة استنقاص المرأة والدعوة إلى إقصائها من الحياة العامّة بحجبها وسجنها في البيوت بدعوى أنّها «عورة»[2].

وقد تطرّق الجاحظ إلى هذه المسائل باعتماد أسلوب خاصّ تحاشى فيه السهولة المبتذلة، واجتنب أساليب البلاغة الرنّانة التي تعنى بتزويق العبارة أكثر من الاعتناء بالفكرة أو المعنى. وهو أسلوب أقرب إلى أسلوب الفيلسوف منه إلى أسلوب الأديب.

خاتمة

بالاستناد إلى ما سبق نخلص إلى القول، إنّ الجاحظ الذي عهدناه أديباً مبدعاً يلتقط أدقّ التفاصيل فيحوّلها إلى عملٍ فنّيّ راق، وعهدناه عالم طبيعة، كما عهدناه عالم بلاغة، نعهده اليوم كاتباً إنسانويًّا يهتمّ بالإنسان في كلّ أبعاده، وينتصر لإنسانيّته حين يرتقي به من منزلة الكائن الضعيف، العاجز، المقيّد، مهمّته اجتناب النواهي وتنفيذ الأوامر، إلى كائن قادر مستطيع وحرّ، ومسؤول عن أفعاله مسؤوليّة تامّة، لأنّه يمتلك «الأداة» التي بواسطتها يستطيع التمييز بين الخطأ والصواب وبين العمل الخير والعمل الخبيث. كما تمكنه هذه الأداة —ونقصد بها العقل طبعاً— من فكّ رموز الطبيعة وتسخير كلّ ما في الكون لمصلحته وخدمته. هذه القدرة وهذه الحرّية وإن كانت في بعض جوانبها محدودة فإنّ الغرض من ذلك حمايته وتجنيبه الحياد عن الطريق السويّ.

وهو ينتصر للإنسان بدعوته إلى تجاوز الاختلافات بشتّى أنواعها من مذهبيّة وعرقيّة ودينيّة ولغويّة وخلقيّة. فالإنسان إنسان في كلّ مكان وزمان. وهو يحمل قيمته في ذاته وليس في انتمائه أو لونه.

1 محمّد أركون، **مرجع مذكور**، ص: 29.

2 الجاحظ، **كتاب في النساء**، **الرسائل**، ج. 3، ص ص: 151–152.